Colección Estudios Andinos

El Inca y la huaca

La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo

Marco Curatola Petrocchi y Jan Szemiński

Editores





האוניברסיטה העברית בירושלים

THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM



FONDO EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

El Inca y la huaca

La religión del poder y el poder de la religión
en el mundo andino antiguo

Colección Estudios Andinos 18

Dirigida por Marco Curatola Petrocchi

El Inca y la huaca
La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo

Marco Curatola Petrocchi y Jan Szemiński
Editores





BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

985.019 I2

El Inca y la huaca : la religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo / Marco Curatola Petrocchi, Jan Szemiński, editores.-- 1a ed.-- Lima : The Hebrew University of Jerusalem : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2016 (Lima : Tarea Asociación Gráfica Educativa).

395 p. : il. (algunas col.) ; 24 cm.--(Estudios andinos / dir. Marco Curatola Petrocchi ; 18)

Incluye bibliografías.

D.L. 2016-12278
ISBN 978-612-317-199-5

1. Incas - Religión - Ensayos, conferencias, etc. 2. Incas - Reyes y soberanos 3. Indígenas del Perú - Época Prehispánica - Religión y mitología 4. Mitología indígena - América Latina - Época Prehispánica 5. Iconografía - Perú - Época Prehispánica 6. Arquitectura religiosa - Perú - Época Prehispánica 7. Perú - Historia - Época Prehispánica - Aspectos religiosos I. Curatola Petrocchi, Marco, 1951-, editor II. Szemiński, Jan, editor III. The Hebrew University of Jerusalem IV. Pontificia Universidad Católica del Perú V. Serie

BNP: 2016-1188

El Inca y la huaca.
La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo
Marco Curatola Petrocchi y Jan Szemiński (editores)

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
feditor@pucp.edu.pe
www.pucp.edu.pe/publicaciones

Imagen de cubierta: Martín de Murúa, *Historia y genealogía de los reyes incas del Perú*, Manuscrito Galvin (1590), f. 96v.
Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:
Fondo Editorial PUCP

Primera edición: setiembre de 2016
Tiraje: 500 ejemplares

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2016-12278
ISBN: 978-612-317-199-5
Registro del Proyecto Editorial: 31501361601148

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

A la Pontificia Universidad Católica del Perú (fundada en 1917)
y a la Universidad Hebrea de Jerusalén (fundada en 1918)
por su siglo de historia paralela y común al servicio del conocimiento y la creatividad
y en defensa de la libertad de pensamiento y el pluralismo académico

Índice

Presentación

Marco Curatola Petrocchi y Jan Szemiński

En este libro se presenta una serie de trabajos producto de un intenso diálogo e intercambio de ideas entre estudiosos del mundo andino antiguo de diferentes especialidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú y la Universidad Hebrea de Jerusalén. Este fecundo diálogo, no solo interdisciplinario, sino también entre distintas tradiciones de estudios, se ha venido desarrollando a partir de un simposio que tuvo lugar en el campus del Monte Scopus de la Universidad Hebrea los días 7 y 8 de mayo de 2012. Temas centrales del encuentro fueron los fundamentos ideológicos y religiosos del poder inca, y la relación entre el sistema de creencias y representaciones colectivas andino, en gran medida centrado sobre la noción de *huaca*, y las prácticas hegemónicas de los señores del Cuzco, cuya máxima y más emblemática expresión fue la figura del Inca. A nivel teórico-metodológico, subyacente a estas temáticas, estuvo constantemente presente el problema de las complejas, a menudo enigmáticas, correspondencias entre el discurso mítico-religioso, los procesos mitopoiéticos (de generación de mitos) y la memoria cultural por un lado, y la realidad histórica y la praxis sociopolítica, por el otro. Los ensayos que conforman el libro giran alrededor de estos temas, evidenciando y analizando toda una serie de aspectos medulares de la civilización inca, desde la monarquía divina a la política ecológica de los señores del Cuzco, desde el trasfondo oracular de la religión a la edificación de grandes santuarios oraculares como el de Pachacamac, desde los atributos de la deidad de la guerra al ciclo de confrontaciones bélicas que determinó las condiciones para el surgimiento del Tahuantinsuyu, el «Imperio de las cuatro partes del mundo juntas».

En *Aproximaciones alrededor de la naturaleza divina del Inca*, Juan Ossio reconstruye y analiza en profundidad el complejo cultural de la monarquía divina entre

los incas, tanto a nivel ideológico como de las prácticas rituales, que examina a la luz de estudios del mismo fenómeno entre culturas antiguas y tradicionales de diversas partes del mundo, desde Mesoamérica hasta África y el Cercano Oriente. En particular, el autor rescata las connotaciones reales y simbólicas de la figura del Inca como rey divino, que pone en relación con los principios clasificatorios andinos de oposición y complementariedad y los mitos de origen de la dinastía real y de la fundación del imperio, así como con primordiales aspectos de la sociedad inca, como la estructura de parentesco, el culto de las momias de los antepasados, las reglas matrimoniales y de sucesión en el poder, el sistema de los *ceques* (y las *huacas*) del Cuzco, los rituales del ciclo de la vida individual y colectiva y las principales ceremonias estatales. Ossio muestra así con mucha claridad cómo la realeza sagrada representara una institución-clave del Tahuantinsuyu, en grado de asegurar equilibrio, estabilidad y articulación a la compleja arquitectura de poder que permitió a los señores del Cuzco extender y ejercer, en el siglo anterior a la llegada de los españoles, su hegemonía sobre la totalidad de los Andes centrales.

Entre las formas de estabilidad que los incas buscaron asegurar en todo momento a lo largo del Imperio estuvo, *in primis* —tal como lo evidencia Jan Szemiński en su estudio *El Inca como gran ecólogo*— el equilibrio entre los recursos naturales y agropecuarios de cada región y provincia y el número de habitantes, y la fuerza de trabajo disponible. En el ensayo, el autor alude a la figura del Inca-rey en cuanto máxima expresión e imagen emblemática del gobierno y la administración inca toda, conforme a los testimonios y relatos recogidos en los siglos XVI y XVII, que invariablemente identifican la persona del Inca con el propio Tahuantinsuyu, por lo demás en plena consonancia con la «visión historiográfica» europea y colonial de la época y según la misma tradición oral andina moderna. De hecho, Szemiński parte de la observación de que en las oraciones del culto estatal inca el soberano aparece como el garante supremo de la fertilidad de los campos, los rebaños de auquénidos y la gente, para luego mostrar cómo este postulado ideológico en los hechos se traducía en toda una serie de acciones, disposiciones y medidas técnicas y administrativas puntuales, volcadas a ampliar la frontera agrícola, optimizar el almacenamiento y distribución de los recursos hídricos, explotar en forma racional todo tipo de fauna silvestre y asegurar los mejores pastos para los rebaños a lo largo de todo el año. Asimismo, los incas se preocupaban de preservar los bosques y determinadas áreas naturales, oficialmente destinadas para el recreo del soberano, y también de mantener constantemente en los almacenes imperiales adecuadas reservas alimenticias para la población, de modo de poder hacer frente a cualquier emergencia climático-ambiental, como el fenómeno El Niño. Además, el autor, a través del análisis de la información de tempranos censos españoles, patentiza

cómo en esta política decididamente de carácter «ecológico» de los señores del Cuzco fuera contemplada hasta la consistencia demográfica de la población de las diferentes provincias, que se buscaba mantuviese una relación equilibrada con los recursos del territorio, por un lado, y con los requerimientos tributarios de mano de obra y *surplus* económico de parte de la administración imperial, por el otro.

Y si Szemiński focaliza su atención sobre una faceta sustancialmente benigna de la *pax inca*, beneficiosa para los mismos pueblos conquistados, Amnon Nir se ocupa de un aspecto de algún modo opuesto, es decir, de la guerra, y en particular de la guerra por excelencia de los incas: la que los opuso a los chancas y que marcó el inicio de la expansión imperial inca y, en términos historiográficos, el paso de un tiempo de los orígenes totalmente envuelto en la leyenda a un periodo dinástico de cuatro-cinco soberanos registrado con cierta riqueza de detalles en tradiciones orales, cantares, *quipus* y tablas pintadas. En contraste con cuanto planteado por estudiosos de tendencia estructuralista, que rechazan la posibilidad que se pueda recuperar la historia prehispánica a través de las fuentes documentales, en *Reconstrucción histórica del ciclo de guerra entre los incas y los chancas*, Nir, mediante una cuidadosa revisión de la información contenida en las principales crónicas del siglo XVI sobre la historia inca (Betanzos, Cieza, Sarmiento), así como las de Guaman Poma y Garcilaso de inicios del siglo XVII, llega a la conclusión que no hubo, como comúnmente se creía, una única guerra contra los chancas, sino por lo menos siete, que al parecer se desarrollaron en diversos escenarios geográficos, bajo tres reinados diferentes. Además, el estudioso hace hincapié en el hecho que estas guerras, como por lo demás todas las guerras, fueron concebidas por los incas fundamentalmente como lucha entre las deidades (*huacas*) de los pueblos involucrados en el conflicto, lo que implicaba que cada victoria en el campo de batalla terminaba siendo para el Inca una demostración patente del favor divino del cual gozaba y, por tanto, una poderosa fuente de legitimación ideológica de su derecho a gobernar frente a su misma gente.

Los resultados de las excavaciones arqueológicas realizadas por Krzysztof Makowski Hanula en Pachacamac —el gran santuario oracular de la costa peruana, cuyo dios, «El que anima el mundo», era considerado el progenitor de todas las *huacas*— comprueban fehacientemente la importancia que los incas atribuyeron al factor religioso en el proceso de expansión y consolidación de su Imperio. En efecto, en base a la evidencia arqueológica recolectada, Makowski en *Pachacamac y la política imperial inca* llega a la conclusión que el santuario devino uno de los tres centros religiosos más importantes de todos los Andes, meta de peregrinaciones de larga distancia, solo durante el Horizonte Tardío, es decir al tiempo del Tahuantinsuyu.

De hecho, en el texto se enfatiza que fueron los incas quienes, a través de diferentes y sucesivas fases constructivas y de ampliación, posiblemente correspondientes a otros tantos reinados, fueron transformando lo que había sido un antiguo lugar de culto de carácter local en el grandioso centro oracular que encontraron los españoles al momento de la conquista y cuyos monumentales vestigios se pueden apreciar hasta hoy. Al respecto, en contraste con cuanto planteado por otros investigadores del sitio, el autor sostiene que no solo el Templo del Sol, el Palacio de las Mamacunas y la gran Plaza de los Peregrinos, sino también las tres grandes murallas que rodeaban al santuario, los anchos caminos con altos muros laterales que conducían al área más sagrada y hasta varias de las así llamadas «pirámides con rampa», al parecer estructuras para la acogida de los visitantes y para el desarrollo de rituales menores, fueron obra de los señores del Cuzco en su afán de afirmar y consolidar su hegemonía entre los pueblos de la costa por medio de un gran centro religioso bajo su directo control.

El arte de gobernar un vasto imperio, que abarcaba territorios y pueblos muy diferentes, es el tema de fondo que aborda, desde una perspectiva etnohistórica, también Viviana Ruth Moscovich, en el trabajo titulado *La educación de los quipucamayocs. ¿Hacia la formación de una ideología imperial común entre los señores del Cuzco y las élites provincianas?* La estudiosa parte de la pregunta sobre a quiénes exactamente, bajo el gobierno inca, se atribuía el epíteto de *quipucamayoc* y, a través de un original análisis cruzado de la morfología de los quipus y de las informaciones sobre quiénes los utilizaban transmitidas por las fuentes documentales, patentiza cómo en el Tahuantinsuyu ejercieron como *quipucamayocs* tanto altos funcionarios imperiales de la administración central cuzqueña, como oficiales provinciales y locales de menor rango, encuadrados dentro de la organización jerárquica decimal inca. Al respecto, Moscovich enfatiza que a nivel local se manejaban registros de cordeles anudados con códigos diferentes respecto a los quipus estandarizados de la administración central, y que por lo tanto los funcionarios de nivel provincial debieron tener la importante tarea intermediadora de recopilar y compendiar la información local en quipus de código imperial-estándar, «(inte)legibles» para la alta burocracia cuzqueña. El manejo de estos quipus por los jóvenes de los clanes inca, así como los pertenecientes a las élites provincianas lo aprendían en unas escuelas del Cuzco, donde se les brindaba, a todos juntos, una formación integral en la cultura inca y se les preparaba para ser buenos y fieles servidores del Imperio. La autora señala además cómo este proceso de integración ideológica, política y social de los señores locales al Estado inca fuera reforzado a través del establecimiento de alianzas matrimoniales entre estos últimos y mujeres de estirpe inca.

Al rol de la mujer en las actividades ceremoniales del Tahuantinsuyu está dedicado el trabajo de Bat-ami Artzi. En *La participación de las mujeres en el culto. Un estudio iconográfico de la cerámica inca*, la autora lleva a cabo un refinado análisis de las representaciones pictóricas de unas figuras humanas presentes sobre dos vasos de estilo inca-cuzco, que interpreta a la luz de informaciones muy puntuales de crónicas y diccionarios de los siglos XVI y XVII, así como de analogías etnográficas. En un caso, el de un clásico aríbalo inca, llega a identificar a las seis figuras femeninas representadas sobre su cuerpo como *acllas* («las mujeres escogidas», dedicadas al dios Sol y al servicio del Estado inca), en base a las particulares propiedades farmacológicas de las flores que llevan en la mano y a varios detalles de su atuendo. En el otro —una jarra ceremonial cuya particular forma podría responder a la de una *huaca*— logra vincular en forma muy convincente las figuras de una mujer y de un hombre en actitud de danza a un particular rito sacrificial, el de la *pirac*, que se oficiaba, entre otras ocasiones ceremoniales, durante el gran rito de paso de los jóvenes de la nobleza inca a la adultez, llamado *huarachicoy* y relacionado a la *huaca* oracular de Huanacauri. Artzi destaca la importancia de la participación de jóvenes mujeres en este ritual, hasta la fecha percibido como exclusivamente masculino, y plantea que lo representado sobre la jarra fuese, en última instancia, el ideal andino del *cari-huarmi*, locución que expresa la unión de un hombre y una mujer, concebida como una unidad conformada por opuestos complementarios. Así, la estudiosa, a través de su minucioso microanálisis iconológico, termina entreabriendo nuevas e insospechadas perspectivas sobre el papel de la mujer en la esfera religiosa y ritual entre los incas.

El tema de la *huaca*, uno de los aspectos medulares de la religión inca y andina antigua en general, y por esto absolutamente recurrente en los diferentes ensayos de este libro, es abordado en forma específica por Marco Curatola Petrocchi. En *La voz de la huaca. Acerca de la naturaleza oracular y el trasfondo aural de la religión andina antigua*, el autor evidencia que el término *huaca* estaba referido a entidades extrahumanas, relacionadas con algún lugar de la naturaleza, a las cuales se les atribuía la capacidad de comunicarse con los humanos, «hablándoles». De hecho, todas las fuentes documentales coinciden en señalar que este fue uno de sus rasgos definitorios, a tal punto que, según el sistema de creencias y representaciones colectivas de los incas, si una *huaca* perdía esta facultad y se volvía «muda», cesaba sencillamente de ser tal y, por ende, de ser objeto de culto. Sobre la base del estudio del campo semántico de la palabra *huaca* en toda su posible extensión, Curatola plantea que el término español más cercano al significado original de *huaca* sea el de «oráculo». No solo. El estudioso, trayendo a colación una vasta documentación histórica, lingüística y arqueológica, patentiza que en los hechos

la facultad de «habla» de las *huacas* se materializaba en sonidos musicales, de animales y sobre todo de la naturaleza, como el gorgoteo del agua o el craqueo del hielo, que sacerdotes inspirados al servicio de la divinidad traducían en mensajes inteligibles para los fieles. En definitiva, Curatola demuestra que la religión andina antigua fue un sistema de representaciones y prácticas de carácter fuertemente auditivo, *aural*, esto es, centrado en la captación e interpretación de las «voces» del universo que rodea al hombre, y plantea que habría sido justo en virtud de este peculiar carácter «auditivo» que se habrían desarrollado los numerosos pequeños y grandes santuarios oraculares que fueron uno de los caracteres distintivos de la vida socio-religiosa andina durante el Tahuantinsuyu.

Los incas de época imperial, además de rendir culto a las *huacas*, deidades del paisaje terrestre estrechamente vinculadas a la vida cotidiana y social de los individuos y los grupos, establecieron e impusieron una religión estatal fundada sobre unos cuantos dioses del cielo y del mar, representados fundamentalmente por la tríade Inti (el Sol), Viracocha (una figura mitológica entre el Hacedor y el héroe civilizador), e Illapa (el dios del Trueno y el Rayo). De estas tres divinidades, Illapa ha sido hasta la fecha la menos estudiada y justamente a este «Señor de los fenómenos meteorológicos», como lo definió Ana María Mariscotti de Görlitz (1972), está dedicada la contribución de Ariadna Baulenas i Pubill. En *Illapa, señor del rayo y dios inca de la guerra. Hacia una sistematización de sus poderes y funciones en el mundo andino*, la estudiosa evidencia y analiza cada una de las múltiples, diferentes y hasta contradictorias atribuciones que esta deidad tuvo entre los diversos grupos y pueblos andinos. Entre los incas, Illapa fue imaginado como un guerrero formado por estrellas en el cielo, el cual tenía una honda en la mano derecha y una porra en la izquierda: el relámpago era el resplandor de su atuendo brillante cuando movía el brazo para agitar la honda, y el trueno el estruendo que emitía esta última al momento de lanzar los proyectiles. El Inca Pachacuti fue muy devoto de Illapa, cuya imagen llevaba siempre consigo como numen protector durante las campañas militares. Sin embargo, como bien destaca Baulenas i Pubill, en el mundo andino antiguo a Illapa se le atribuyeron varias otras competencias: en cuanto señor de los fenómenos meteorológicos y aportador de agua, los agricultores lo relacionaban con la fertilidad de la tierra, mientras que en las comunidades pastoriles era considerado una divinidad propiciatoria de la reproducción de los animales y la prosperidad de los rebaños. Asimismo, en unos contextos parece haber estado estrechamente asociado con la figura del ancestro mítico fundador del linaje y también a los cuerpos momificados de los antepasados, y en otros con la transmisión de conocimientos y poderes esotéricos a los especialistas religiosos andinos. Estas variadas concepciones relativas

a los poderes y competencias de Illapa revelan que, además de ser una divinidad celeste, este dios tuvo también una compleja presencia y actuación en diferentes ámbitos terrenales, posiblemente de relacionarse al hecho que el rayo, así como la lluvia, va desde el cielo a la tierra, de algún modo uniendo y participando de los dos mundos.

El tercer reino de la naturaleza del mundo andino antiguo, el mar, con sus divinidades, es el ámbito explorado por Alfredo Rosenzweig en *Deidades del mar y huacas en la iconografía textil de la costa norte del Perú hacia el año 1000*. El autor conduce un fino análisis iconográfico de escenas y personajes mitológicos que figuran en cuatro tejidos de la costa norte del periodo 800-1100 d.C., cuando la herencia cultural de la refinada civilización Moche estaba todavía muy fuerte y la influencia del Imperio huari, cuyas conquistas en campo político-administrativo constituyeron una experiencia crucial para el sucesivo desarrollo del Estado inca, estaba dando lugar a importantes manifestaciones regionales como la fastuosa cultura Lambayeque-Sicán. A esta última pertenece uno de los textiles estudiados por Rosenzweig, en el cual aparece un personaje mítico sobre un caballito de totora. De varios detalles de la escena, el autor infiere que puede tratarse de un gobernante local regresando del mundo de los muertos transformado en deidad. Y otra divinidad parada sobre un barco y asociada a un mítico animal lunar figura en una larga franja probablemente también Lambayeque. En un tercer tejido está representado un personaje con cabeza de ave al centro de una escena ritual compleja que se desarrolla en una *huaca*, es decir, un templo-santuario, posiblemente oracular, reconocible por las clásicas decoraciones de esta clase de edificios en la costa norte. Rosenzweig plantea que el ser con rasgos ornitomorfos pueda ser el mismo Ñaylamp, el héroe fundador de los lambayeques, que según la tradición llegó del mar sobre un barco. En cuanto al cuarto tejido, se trata de un extraordinario manto pintado moche tardío, con una escena marina de míticos pulpos *Octopus* y guerreros alados, el cual debió estar colgado en las paredes de una *huaca*, con fines catequísticos.

Como se ha señalado al inicio y como, por lo demás, se colige también con cierta claridad de la misma sinopsis de los nueve sustanciosos ensayos que conforman el presente libro, este gira alrededor de dos palabras claves: *Inca* y *huaca*. La primera nos remite a las nociones de poder, orden político, hegemonía, expansionismo militar e imperio, pero también a las de sacralidad, ritualidad, culto solar, es decir, a una religión del poder; mientras que la segunda nos reenvía al sistema de creencias y representaciones colectivas y a las prácticas rituales, pero también, ineludiblemente, al origen de la sociedad y su organización, a la identidad étnica,

a las relaciones sociales y a las normas de conducta, esto es, al poder social de la religión.

De hecho, todas las contribuciones de este libro tratan de un modo u otro, directa o indirectamente, de los incas, de las *huacas* y de las extremadamente complejas relaciones y tenues límites entre mito e historia, con los cuales tienen que lidiar constantemente los estudiosos del pasado andino, sean ellos etnohistoriadores, antropólogos, filólogos, arqueólogos o historiadores del arte. En caso del Inca tenemos en un extremo a Ossio, quien analiza la figura del emperador del Tahuantinsuyu en cuanto rey divino de algún modo atemporal, es decir, como divinidad solar encarnada en un soberano a fin de asegurar el equilibrio y la prosperidad del mundo, y en el otro a Amnon Nir, quien más bien mira a los señores del Cuzco como a una secuencia de jefes políticos en continua competencia por influencia y recursos dentro y fuera de la organización estatal que encabezaban. En la línea de Nir, Makowski, sobre la base de precisos datos arqueológicos, muestra que el gran santuario de Pachacamac fue edificado por los incas en diferentes fases, cada una resultado de las medidas adoptadas, al parecer en forma del todo independiente, por sucesivos descendientes de la dinastía imperial cuzqueña. En una perspectiva intermedia, por su orientación más «etnográfíca», se colocan la contribución de Szemiński, interesado en aspectos muy puntuales y de gran actualidad de la planificación social y ecológica incaica, y también la de Moscovich, volcada a esclarecer los mecanismos educativos que garantizaban la formación de una alta burocracia administrativa imperial eficiente y cohesionada, integrada por miembros tanto de la élite cuzqueña como de la provinciana.

La otra palabra-noción clave del libro, la de *huaca,* aunque presente en una forma u otra en todos los trabajos de los investigadores que acabamos de sacar a colación, es el tema central de la contribución de Curatola Petrocchi, quien, al patentizar que las deidades andinas se manifestaban (y siguen manifestándose) a los fieles fundamentalmente a través de sonidos, ofrece importantes elementos de juicio para la comprensión del desarrollo del fenómeno oracular al tiempo de los incas. Y a las deidades andinas están específicamente dedicados también los trabajos de Baulena i Pubill y de Rosenzweig. La primera muestra que Illapa no fue una divinidad exclusivamente celeste, sino que tuvo importantes y múltiples competencias terrenales, poniendo así implícitamente en tela de juicio ciertas categorías de la historia de las religiones forjadas sobre la base de la tradición religiosa del mundo occidental. Y Rosenzweig explora la dimensión visual de deidades y *huacas* a través del estudio de imágenes fijadas sobre tejidos, los cuales sin lugar a dudas representaron una de las más altas formas de expresión de la creatividad

y de la capacidad técnica de los antiguos habitantes del Ande y, a menudo, un extraordinario medio de registro y transmisión de su universo mítico y su memoria cultural. *Last but not least*, el ensayo de Artzi se coloca en un espacio intermedio entre los dos grupos de contribuciones, ya que en su análisis iconográfico de 360° grados, se ocupa de relaciones sociales y de género entre los incas, de rituales, *huacas* y oráculos, así como de manifestaciones artísticas y símbolos.

Una última consideración. El trabajo de Artzi y los otros reunidos en el presente libro en su conjunto nos hacen entrever de qué manera el recurso sistemático a los aportes y métodos de distintas disciplinas, así como el diálogo entre especialistas de diferentes campos y tradiciones de estudios, pueden contribuir a un conocimiento siempre más profundo y cabal del mundo andino antiguo y su historia. Entre otras cosas, *El Inca y la huaca* muestra cómo detrás de la celestial figura del Inca rey divino estuviesen políticos de carne y hueso, cuya actuación, papel y logros, sin embargo, podemos comprender plenamente solo tomando en la debida consideración sus atributos sagrados. Quizá sea esta la vía para superar definitivamente un cierto *impasse* y la contraposición, en gran medida artificiosa, entre estudiosos de orientación estructuralista e historicista. Asimismo, el libro evidencia que las *huacas*, al mismo tiempo deidades, santuarios y oráculos, voces profundas del Ande, con su lenguaje extrahumano susurrado a sus sacerdotes y al Sapa Inca, ser sagrado y jefe político, jugaron un rol crucial en la historia cultural y social inca, y andina en general. No cabe duda que solo de una mayor comprensión de la figura del Inca y de la noción de *huaca* y de una cada vez más estrecha colaboración entre etnohistoriadores, arqueólogos, antropólogos, historiadores del arte, filólogos y lingüistas podrán darse avances significativos en nuestros conocimientos y comprensión tanto de la naturaleza como de la historia de la más grande y compleja formación sociopolítica de la antigua América y una de las más fascinantes y originales de toda la historia humana.

Agradecimientos

El simposio «Los secretos del Inca» —que, como se mencionó, tuvo lugar en la Universidad Hebrea de Jerusalén (HUJI) en mayo de 2012— pudo realizarse gracias al apoyo del Departamento de Estudios Románicos y Latinoamericanos, y en particular de su Sección Ibérica y Latinoamericana, en ese entonces dirigida por Ruth Fine, y de la dirección de Investigación y Desarrollo de la HUJI, así como de la Colección Maiman de arte andino antiguo y el Instituto Cervantes. De la organización del evento se hicieron cargo Bat-ami Artzi y Amnon Nir, bajo la dirección científica de Jan Szemiński. Este último, antiguo profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú, se propuso con esa reunión reforzar las relaciones científicas y personales entre los andinistas de la HUJI y los especialistas de historia cultural andina de la PUCP, y promover el establecimiento de vínculos institucionales que propiciaran el desarrollo de proyectos y actividades comunes a largo plazo. Dichos objetivos se lograron plenamente: la colaboración entre los estudiosos de las dos instituciones se ha notablemente intensificado y actualmente hay vigente y activo un convenio de cooperación científica y didáctica que une el Departamento de Estudios Románicos y Latinoamericanos de la HUJI y el Departamento de Humanidades de la PUCP. Este libro es uno de los primeros tangibles resultados de esta colaboración.

A los participantes del simposio de «Los secretos del Inca», a las personas e instituciones que lo hicieron posible, a los autores colaboradores de este libro, a las autoridades de la PUCP y de la HUJI que han apoyado su publicación, y al personal del Fondo Editorial de la PUCP (y en manera muy especial al diagramador Juan Carlos García M.), que ha transformado unos textos virtuales en un objeto estéticamente agradable de tener en mano y leer, nuestros más profundos agradecimientos.

Añaychakuykichikmi, munaychakuykichikmi. Inti yayaqa, Killa mamaqa, tukuy hinantin wak'akunaqa waqaychasunkichikyá.
(Muchas gracias. Que el padre Sol, la madre Luna y todas las *huacas* velen por ustedes)

Nota sobre la grafía de las palabras de lenguas andinas

Para la escritura de las palabras de lenguas andinas, a lo largo del libro se ha seguido la grafía de uso más común y generalizado en la literatura histórica y antropológica de lengua española, señalándose entre paréntesis, allí donde considerado oportuno, también la ortografía fonémica quechua cuzqueña reconstruida por Jan Szemiński para los siglos XVI y XVII.

Aproximaciones alrededor de la naturaleza divina del Inca

Juan M. Ossio A.

Introducción

Cuando por el año de 1967 me preparaba para acceder al diploma en Antropología Social de la Universidad de Oxford me sentí atraído por un curso que dictaba en el Pitt-Rivers Museum un joven arqueólogo, que con el correr del tiempo alcanzaría gran reputación. Su nombre era Peter Ucko y el curso que dictaba versaba sobre el análisis de las pinturas rupestres prehistóricas. No era una materia obligatoria para el grado al cual aspiraba, pero el tema me resultaba interesante y había escuchado muy buenos comentarios del profesor. A la semana de asistir a sus clases confirmé la validez de los comentarios y el no haberme equivocado en mi elección. El curso resultó apasionante y forjé una buena amistad con el docente, la que se tradujo en magníficas asesorías informales encaminadas a satisfacer, sobre bases comparativas, mi interés por la cultura inca.

Gracias a una de ellas descubrí un libro que siempre lo he tenido muy presente. Se trata de *Kingship and the Gods* de Henri Frankfort, un renombrado historiador holandés de la antigüedad cuya primera edición data de 1948. Conocedor profundo de la cultura egipcia, en este libro lo que se propuso fue entender la naturaleza de la monarquía divina de esta cultura, siguiendo una metodología cercana al de la etnohistoria que practican los estudiosos de nuestras culturas prehispánicas, pero con el ingrediente adicional de la comparación con otros sistemas monárquicos que florecieron en el pasado del cercano oriente.

Una gran ventaja que tienen los estudiosos de estas culturas pasadas para penetrar en la idiosincrasia de sus creadores es que todas ellas dejaron testimonios escritos que pueden ser descifrados. Desde hace mucho tiempo la escritura jeroglífica

de los egipcios y la cuneiforme de los mesopotámicos ha dejado de ser un misterio y tenemos infinidad de textos de distinta índole que nos permiten ingresar al pensamiento de estos pueblos sin el tamiz de un idioma intermediario, como ha sido para el mundo andino el español.

En donde mayor familiaridad encontramos con nuestros métodos es el haberse valido Frankfort de las culturas autóctonas contemporáneas que pueblan parte de Sudán, estudiadas por prominentes antropólogos modernos como Edward Evans-Pritchard (1962) y Godfrey Lienhardt (1959), para llenar algunos vacíos dejados por los testimonios del pasado de los egipcios.

Lo más novedoso de su intento es su estrategia comparativa que lo lleva a establecer una distinción entre sistemas monárquicos divinos, donde el rey figura al nivel de los dioses frente a otros donde su posición es vista como homóloga a la de los seres humanos.

Hasta el presente los estudios sobre «monarquía divina» son muy numerosos. Antropólogos e historiadores han sido los más atraídos por este tema. Incluso uno de los padres de la antropología lo convirtió en el pilar de una voluminosa obra titulada *La rama dorada* (1981). Se trata de Sir James G. Frazer, que por 1908 fundó la primera cátedra de Antropología en Inglaterra, en la Universidad de Liverpool.

A partir de esta voluminosa obra de alrededor de veinte tomos, la así llamada «monarquía divina» comienza a emerger como una institución con contornos específicos, distinguibles de otras instituciones, muy particularmente, en el plano político o religioso. A tal punto llegaría este supuesto que, sin reparar en las muchas diferencias que pueden existir en su seno, el célebre Arthur Maurice Hocart le dedicará todo un libro, su famoso *Kingship* (1969), para estudiarla como un caso de difusión o convergencia por su gran expansión a escala global.

De las múltiples aristas que sugirió el pionero estudio de Frazer, una que ha tenido muchos seguidores y que ha promovido debates con proyecciones teóricas, es aquella del debilitamiento físico del personaje divino y su eventual reemplazo por un competidor más fuerte o por suicidio voluntario. Trabajos célebres como el de Evans-Pritchard sobre la monarquía de los nilóticos shilluk permitieron dar un salto cualitativo de enorme trascendencia al establecer que lo significativo en monarquías divinas como la de los shilluk no era propiamente la persona del rey sino la institución que encarnaba como símbolo de unidad de una sociedad y que el regicidio podía explicarse como parte de un sistema social basado en una estructura de linajes contrapuestos entre sí en aras del acceso a la institución

unificadora. Para este ilustre antropólogo la sacralidad no era parte del personaje sino de la monarquía en sí y el regicidio era la expresión de una estructura social basada en linajes competitivos.

Es posible que el estudio de Kantorowicz (1957) sobre los dos cuerpos del rey, referido a las concepciones sobre la monarquía británica, sea común a todas las monarquías pasadas y presentes, pero en lo que pueden diferir es en el grado de sacralidad atribuible a la persona del rey. Es en relación a esta variable que el estudio de Frankfort adquiere un especial relieve, pues permite distinguir entre monarquías donde el rey es visto a la altura de los dioses, de otras donde se le ubica al lado de los mortales. Para este célebre historiador holandés Egipto y Mesopotamia ponen muy de manifiesto este contraste, tal como lo muestra su libro ya mencionado.

Llama la atención, sin embargo, que pocas veces este trabajo haya sido tomado muy en cuenta por los estudiosos de «monarquías divinas». Gilian Feeley-Harnik, por ejemplo, en su conocido «Issues in Divine Kinship», publicado en la *Annual Review of Anthropology* de 1985, donde hace un pormenorizado recuento de estudios existentes sobre el tema a partir de Frazer, no menciona el estudio de Frankfort y la perspectiva que utiliza.

Dada la importante contribución que ofrece para demarcar con cierta especificidad los contornos de la institución que Frankfort estudia en relación a significativas civilizaciones antiguas que florecieron en Egipto y el Cercano Oriente, me ha parecido útil intentar algo semejante entre aquella que desarrollaron los incas en Sudamérica y la de los aztecas y maya en Mesoamérica.

Sin lugar a dudas el que los incas no nos hayan podido legar textos producidos antes de la Conquista los pone en una condición no muy ventajosa frente a las civilizaciones estudiadas por Frankfort, e incluso frente a las de Mesoamérica, que también han legado textos escritos aunque no en la abundancia de las que se desarrollaron en África oriental y en el Cercano Oriente.

Esta circunstancia es especialmente limitante tratándose de un tema que tiene que ver con la religión y cosmologías que manejan sistemas conceptuales complejos difíciles de ser traducidos sin tener presente el contexto donde los términos se presentan. A falta de estos materiales no nos queda sino acudir a las fuentes que se produjeron luego de la Conquista y que inevitablemente vienen alteradas por la cultura de sus autores y del nuevo contexto sociocultural que emergía.

Como compensación a esta debilidad contamos con numerosos documentos que incluyen testimonios desde el momento inicial del encuentro entre indígenas y europeos, y que se perpetúan a lo largo de los siglos XVI, XVII, XVIII, e incluso

hasta nuestros días, gracias a multitud de tradiciones milenarias que numerosos antropólogos y etnohistoriadores han sabido describir y estudiar con singular maestría.

La mayor parte de documentos que poseemos son relaciones, crónicas, visitas, gramáticas, vocabularios y numerosos expedientes burocráticos que se guardan en distintos archivos nacionales y extranjeros. Un gran porcentaje de ellos fueron escritos por europeos civiles y religiosos, varios por mestizos, como el Inca Garcilaso de la Vega o el padre Blas Valera, y unos cuantos por indígenas con diferente grado de aculturación como Felipe Guaman Poma de Ayala y Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua.

A todos estos testimonios pasados hay que sumar los restos materiales estudiados por los arqueólogos, cuyas contribuciones últimas en el campo de la arqueo astronomía, de los restos funerarios, de los sistemas contables, del arte textil, la configuración de las ciudades y la organización del espacio, en general, son cada vez más importantes.

Para el estudio de la «monarquía divina de los incas» cuento con dos precedentes importantes. Uno, del estudioso Shozo Masuda (2002), que figura como una contribución al libro homenaje dedicado a Franklin Pease y el otro, un poco más detallado, un capítulo del libro de Susan Ramírez Horton titulado *To Feed and to be Fed* (2005). Ambos señalan indicadores significativos que destacan muy convincentemente la naturaleza divina de la monarquía incaica, pero no llegan a precisar el nivel, al estilo de Frankfort, en que se ubicaría la figura del rey en relación al plano divino.

El célebre antropólogo R. T. Zuidema, si bien no aborda directamente este tema, en muchos de sus trabajos y, muy particularmente, en el *El calendario inca* (2010), desarrolla múltiples eslabones que son indispensables para reconstruir el sistema y acercarnos a lo que me propongo desarrollar en este trabajo.

Si bien Mesoamérica siempre me ha interesado, temo que no soy un gran experto con relación a los aztecas y mayas, a quienes aludiré como marco de referencia. Es quizá por esta razón que he tenido dificultades en ubicar un texto que se acerque con detenimiento a la monarquía de estos pueblos vista, al decir de Masao Yamaguchi (1977), como un «sistema de mito», donde se enfaticen los atributos conceptuales y simbólicos de los que estuvieron a la cabeza de sus sistemas corporativos. Sin embargo, hay detalles bastante conocidos, como el rol que tuvieron en relación a los sacrificios humanos o el hecho de no alcanzar un poder tan centralizado como tuvieron los incas, que sugiere que bien pudo ser que sus reyes no llegaron al nivel

de sus dioses, como fueron las monarquías del Cercano Oriente, algunas de las asiáticas como fue el caso de China según D. Howard Smith (1957) y unas más de otras partes del mundo.

Consciente de las limitaciones que menciono, este artículo debe ser considerado como un trabajo en proceso, o como dirían los de habla inglesa un *work in progress*, que espero profundizar con miras a completar un libro. Sus raíces se encuentran en el estudio que realicé sobre el cronista indio Felipe Guaman Poma de Ayala y seguidamente sobre el mesianismo andino.

Un artículo del etnohistoriador francés Nathan Wachtel, titulado «La visión de los vencidos: la conquista española en el folklore indígena», que incluí en *Ideología mesiánica del mundo andino* (1973) me abrió los ojos sobre los interesantes contrastes estructurales entre los Andes y Mesomérica. Según lo que nos presenta, me llamó mucho la atención que entre los descendientes ya colonizados, tanto en México, Guatemala, Perú y Bolivia, hubiesen desarrollado representaciones folclóricas sobre la Conquista enmarcadas en estructuras casi idénticas, difiriendo únicamente en sus desenlaces: mientras que en los dos primeros los grupos enfrentados terminan en una conjunción, las de los países andinos acaban en una disyunción. Aunque estudios posteriores han demostrado que en algunas variantes andinas también puede haber conjunción, lo que predomina recurrentemente a lo largo del tiempo es lo contrario.

¿Qué me llevó a incluir este trabajo en *Ideología mesiánica*? Principalmente el que Wachtel sugiriera una posible correspondencia entre la disyunción y la mayor proliferación de movimientos mesiánicos en los Andes y no tanto en Mesoamérica (1973, p. 69). Frente a los puntos de vista más coyunturales que responsabilizaban a la Conquista como el factor explicativo del desarrollo mesiánico, el estudio de Wachtel, y otros que incluí en la mencionada compilación de artículos, me sugirieron que la coyuntura no bastaba para tal propósito. Si ese hubiese sido el caso tanto Mesoamérica como los Andes deberían haber tenido más coincidencia en sus respectivas visiones del enfrentamiento y en la recurrencia de una actitud mesiánica. Al fin y al cabo ellas habían sido doblegadas por los europeos bajo métodos más o menos semejantes. En consecuencia, si esta explicación era insuficiente para explicar las diferencias había que buscar una adicional, quizá no tanto por el lado de los detonadores o vencedores sino entre los vencidos. En otras palabras, profundizar la investigación teniendo en cuenta los factores socioculturales preexistentes de los propulsores de dicho fenómeno religioso.

Pero para terminar este recuento de intereses debo decir que mi estudio sobre Guaman Poma es el que está a la base de todo este peregrinar y de lo que seguirá a continuación, pues fue él, mejor que nadie, el que me abrió los ojos sobre el significado que tuvo la Conquista para los andinos y sobre el Inca como principio sagrado y metafísico con la estatura adecuada para enfrentar la calidad cósmica que se le dio a dicho enfrentamiento, como sugiere el hecho que se le tratase como un *pachacuti (pacha kuti).*

Gracias a Guaman Poma y su cercanía al sistema conceptual que reinó en los Andes antes de la llegada de los españoles pude acercarme a la proyección metafísica y cósmica que se le dio al personaje que estuvo en la cúspide de la jerarquía social que encontraron los europeos. Obviamente, la tarea no fue fácil porque Guaman Poma escribe como un aculturado a la cultura indígena y no a la europea, como pudo ser el caso del Inca Garcilaso de la Vega. Indicador tangible de lo que digo lo reparó con mucha claridad nuestro ilustre historiador Raúl Porras Barrenechea (1971), cuando hace notar que su habla es un español quechuizado y su manejo de los estándares históricos de la época eran bien alejados de aquellos introducidos por los europeos. Desafortunadamente, al no saber distinguir entre la forma y el contenido de su obra, quedándose tan solo en la primera, lo lleva a calificar su pensamiento de «behetría mental» o, en acepción más moderna, un «caos mental».

Es comprensible que los cánones historiográficos que manejaba con singular maestría y su formación hispanista no le permitiesen llegar al pensamiento andino de Guaman Poma. Pero lo que sí advirtió con claridad meridiana es que este autor debía ser un indígena, pues su manejo de aquellos cánones era muy lejano en relación a los de sus contemporáneos europeos que se interesaron en la historia andina.

Eran lejanos, efectivamente, pero a pesar de no manejarlos con maestría los conoció y utilizó, al igual que el español, que como he dicho en otras oportunidades, podría tildársele de «quechuañol». Esta circunstancia hizo que titulase a su manuscrito como *El primer nueva corónica y buen gobierno*.

Sin lugar a dudas, a pesar de no tener un arte muy cuajado en este género histórico, a lo largo de sus páginas vemos desfilar a un gran número de historiadores, algunos de los cuales los repite y cita a cabalidad. Igual sucede con sus cerca de 400 dibujos, que aunque carentes de un buen conocimiento de las técnicas que le eran contemporáneas, imita a muchos de sus coetáneos, especialmente de la tradición flamenca.

A pesar de estas debilidades, su voluminoso trabajo puede ser reconocido como una crónica. Pero si queremos llegar a su contenido, a lo que verdaderamente da sentido a su trabajo, no es simplemente por dar testimonios de acontecimientos pasados, sino más bien por usarlos como instrumento para recuperar el orden sociocultural que ve como perdido. Es por esta razón que acepté el calificativo que le dio el profesor John Murra: aquel de «Carta al Rey».

Aunque sus razones no fueron idénticas a las mías me auné a su caracterización porque vi con claridad que se trataba de un manuscrito donde su autor se dirigía al Rey de España, prácticamente en términos personales, para darle a conocer la disrupción del mundo andino por obra de la Conquista y para solicitarle que él restableciese el orden. En mi caso, una de las razones que me llevó a este enunciado es que detrás del texto del autor andino se escondía un pensamiento de naturaleza «holístico» o totalizador que se enmarcaba en una visión estática o cíclica del tiempo; que no simpatizaba con la movilidad social; que privilegiaba la orientación endogámica como criterio jerárquico y de legitimidad; que concebía al cosmos bajo valores duales; y que caracterizaba al personaje en la cúspide de la jerarquía sociopolítica, fuese inca, rey o papa, como un principio metafísico con proyección cósmica que tenía la potestad de mantener el orden del mundo. Bajo estas premisas pude reparar que para Guaman Poma, y muchos de sus contemporáneos andinos, la Conquista no fue simplemente un acontecimiento histórico sino un cataclismo cósmico, conocido en la lengua quechua como *pachacuti*, que solo podía ser confrontado por alguien de las mismas proporciones. En el contexto prehispánico este personaje fue el Inca, pero en el colonial Guaman Poma no tiene inconveniente de darle este atributo nada menos que al rey de España. Esta concepción para mí es mesiánica y es la que me sirvió para organizar el profuso material que incluí en *Ideología mesiánica del mundo andino* para mostrar su recurrencia en el tiempo y en el espacio.

Este atributo que le otorga Guaman Poma al Inca y luego al Rey es el que me hizo reparar en la condición divina que la sociedad andina le otorgó a su jerarca supremo y en la posibilidad de integrarme a la larga lista de estudiosos que le han dedicado interés a las monarquías divinas. De esta investigación se deriva también mi interés por Mesoamérica como marco comparativo y la posibilidad de valerme del estudio de Frankfort para intentar este cometido.

Desde el siglo XVI son numerosos los estudiosos que se han interesado por hacer comparaciones socioculturales entre esta área, pero no muchos a partir de un tema central con proyecciones estructurales. Miguel León Portilla dio un paso

significativo en esta dirección con su «Versión de los Vencidos», que posteriormente motivaría los trabajos de Nathan Wachtel.

En una línea semejante Geoffrey Conrad y Arthur Demarest, en la «Introducción» de su *Religión e imperio. Dinámica en el expansionismo azteca e inca* (1984), dan cuenta de un contraste que puede ser resumido como sigue: «los vivos mueren para alimentar al Sol y los muertos viven para gobernar una nación». Se trata de los masivos sacrificios humanos que hicieron los aztecas para evitar que su presente, ubicado en un quinto sol, se extinguiese, así como el preponderante sitial que los incas le dieron a sus ancestros, al punto de conservar a sus jerarcas muertos como si estuviesen vivos.

Este punto de partida me generó muchas expectativas, pero desafortunadamente no ahondó los caminos que me interesaban. En lo que sigue como una hipótesis en curso de darle más fundamento sostendré que una posible razón para estas diferencias es que los jerarcas aztecas y mayas fueron vistos más como seres humanos, mientras que el Inca, a semejanza de los faraones egipcios, como un hombre-dios. Como tal este último tuvo la virtud de controlar al sol o, como dicen en la actualidad algunos campesinos quechuas contemporáneos, «de detener el tiempo», o como le atribuyó el mismo Guaman Poma —cuando conceptualizó al rey de España— en su condición de Inca como «monarca», el tener la capacidad de «sostener el mundo en sus manos»[1].

Con estas capacidades no es difícil comprender que este personaje se convirtiese en un pivote indispensable, junto con los ingredientes ya mencionados, para el desarrollo del mesianismo andino. Dada esta gran importancia su vitalidad era indispensable para mantener el equilibrio del cosmos y evitar que el quinto sol del presente andino desapareciese. Pero si tenía este atributo, ¿cómo explicar que sus sacerdotes también hiciesen sacrificios humanos, aunque cronistas como el Inca Garcilaso de la Vega y Blas Valera los negasen?

Hoy está bastante demostrado que estos dos últimos cronistas exageraron sus afirmaciones en aras de presentar una imagen un tanto idílica de los incas. Contraponiéndose a ellos hay un sinnúmero de otros documentos y, en la actualidad, descubrimientos arqueológicos contemporáneos que señalan lo contrario. Pero si bien los hubo, hay también bastante consenso que no fueron ni tan numerosos ni tan sangrientos como los de Mesoamérica.

[1] Según sus propias palabras, lo que dice es: «el rrey es rrey de su jurisdicción el emperador es emperador de su jurisdicción monarca no tiene juridicción tiene debajo de su mano mundo» (Guaman Poma, 2001, 949 [963]).

El tema de los sacrificios humanos en los Andes, y particularmente entre los incas, cada vez tiene más interés, pero todavía requiere de más profundización. Sin embargo, para estos últimos el que más se destaca es uno precedido de una larga peregrinación que acababa con la muerte por asfixia de unos cuantos niños en las alturas de una montaña. El nombre de este ritual era *capacocha* y la mayor parte de las fuentes que lo describen dicen que era para proteger la salud del Inca. En consecuencia, lo que sugieren estos sacrificios es que mientras en los Andes los sacrificios humanos se dirigían principalmente al Inca, para que dotándolo de buena salud garantizase el equilibrio del cosmos, en Mesoamérica, el rey, carente de esta potestad al igual que cualquier mortal, ofrendaba sacrificios a fin de que el sol no interrumpiese su curso.

La monarquía como un sistema mítico

Aparte de sostener en sus manos el mundo como monarca carente de una circunscripción material, la condición de principio metafísico del Inca es también destacada de manera semejante a monarcas divinos de otras culturas, como la egipcia, la de los shilluk y algunas más, en las que este personaje figura como equilibrador o mediador de los opuestos complementarios en que se organiza el cosmos. Para el caso andino quien mejor da cuenta de ello es una vez más Guaman Poma, al representarlo pictóricamente al medio de los jerarcas que representan la división *hanan* y *hurin* con que dividieron el Cuzco y, en general, el Tahuantinsuyu (fig. 1).

Su condición de mediador o principio unitario fue realzada con uno de varios epítetos que se le adjudicaron. Este fue el de Sapa Inca (Zapan Inqa), que literalmente puede ser traducido como «Inca único», o como dice el Inca Garcilaso de la Vega «Solo Señor» (1960, p. 39, libro I, cap. XXVI). ¿Habría tenido el término «Inca»[2] una connotación semejante? Es difícil decirlo. Garcilaso, por ejemplo, nos dice «El nombre Inca, en el príncipe, quiere decir señor o rey o emperador, y en los demás quiere decir señor, y para interpretarle en toda su significación, quiere decir hombre de sangre real, que a los *curacas*, por grandes señores que fuesen, no les llaman Incas». Hasta aquí llega y lo mismo sucede con otras fuentes.

2 Susan Ramírez Horton, en su valioso libro *To Feed and to Be Fed* (2005), toma como su punto de partida el uso que los primeros cronistas dieron al término «Cuzco» para referirse al jerarca supremo del imperio que querían conquistar. En sus palabras, lo que su investigación la lleva a creer es: «that the Inca was the center of a jurisdictional state that was defined and imagined in terms of shifting allegiances, acred duties, and kinship [...] This was a juridictional state in which the populace believed that the center was a living god [...]» (Ramírez, 2005, p. 23).



Figura 1. El Inca como mediador de opuestos complementarios, según Guaman Poma (2001, 364[366] y 1057[1065]. Cortesía de la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhague.

Nadie explora sus orígenes ni su etimología. Sin embargo, hay un término que usan los campesinos quechua hablantes del Cuzco contemporáneo que se le acerca. Jorge Flores Ochoa nos dice que se trata de *inqa*, que está íntimamente relacionado con unos objetos sagrados propiciadores de la fertilidad ganadera que se denominan *inqaychu* e *illa*. La peculiaridad de los primeros es que son piedras que pueden tener la forma de una alpaca o tan solo ser brillantes y tener un pulido natural. Se encuentran al azar y solo están al alcance de personas muy privilegiadas. Las *illas* son representaciones esculpidas de las alpacas que se transmiten de padres a hijos. Hay muchas que vienen de la época prehispánica que se exhiben en los museos o que están en manos de particulares. En el lomo tienen un agujero donde se le pone *untu* que es grasa pegada al corazón de estos camélidos. El término de *illa* tiene la connotación de brillante y cumplen el rol de presidir los rituales de marcación de camélidos.

Para este ilustre investigador cuzqueño *inqa* está vinculado con «el bienestar y la abundancia. No está directamente representado por objetos físicos naturales ni tiene visualización en los objetos que conforman el *señalu qipi*, aunque como principio está presente de manera permanente en él, porque sin su intervención no habría posibilidad de que el ganado se conservara con bienestar y pudiera multiplicarse» (Flores Ochoa, 1974, p. 250).

Esta asociación con la fertilidad me recuerda el valor que se les da a unos carneros machos un tanto anómalos que desarrollan cuatro cuernos. El apelativo que se les otorga es el de *inka*, y como tales se les considera muy fértiles y, por lo tanto,

muy buenos padrillos. Como hace algunos años tuve oportunidad de señalar al describir la fiesta de la limpieza de las acequias en la comunidad de Andamarca, al agua en movimiento, como la de los ríos o la que discurre por los canales de riego, también se le da este atributo, que lo realzan llamando al líquido elemento en estos contextos rituales como *unu* y no *yaku*, como es la denominación ordinaria (Ossio, 1977, p. 381)[3]. Curiosamente en aymara Ludovico Bertonio señala que está palabra existe y la traducción que nos da es: «Uno solo, único. Parece nombre tomado de la lengua castellana, aunque me inclino más a decir que es propio, por ser muy claro» (Bertonio, 1984, p. 377). Pero para mayor coincidencia con su proximidad al término quechua las veces que se presenta como raíz de una palabra es para denotar movimiento. Así *unukhtatha* o *unukhtaatha* es traducido como «menear, mover» y *unuqueña* como «el movimiento» (Ossio, 1977, p. 381).

Por consiguiente la palabra *inqa* sí estuvo vinculada a una condición fertilizadora o vivificadora, y guarda correspondencia con la idea de recreación de la unidad que, como vemos a través del *yarqa aspi*, es la que se le sigue dando al agua y se le dio al supremo soberano cuando se realzó su rol metafísico de equilibrador de los opuestos complementarios con el epíteto de *Sapa*.

De manera semejante a otras sociedades en el mundo, la que se desarrolló en la región andina también —como es ampliamente conocido— dio especial importancia al dualismo como un principio clasificatorio que les permitió organizar el cosmos y múltiples niveles de la realidad. Para empezar la vida social no se concibió ni se concibe sin la presencia de opuestos complementarios. Tanto es así que de acuerdo a un mito sarhuino contemporáneo tuvieron que dividirse en las mitades Sawqa y Qullana para transportar la campana de María Angola al campanario donde actualmente cuelga. Indivisos ni podían moverla pues se les hacía muy pesada (Palomino, 1984). Correspondientemente, en muchas comunidades donde esta división predomina, o se multiplica en otras unidades de rango parecido, por lo general las faenas públicas se organizan en base a ellas, pues su esencia es cumplir con su cometido competitivamente a fin de hacer del trabajo una actividad lúdica que permita imprimirle una mayor velocidad.

Como lo señaló Lévi-Strauss, aquí también la relevancia otorgada al dualismo sin duda traduce la especial consideración que se le otorga a las relaciones de reciprocidad en el mundo andino. Ellas constituyen la esencia de la vida social, pero el modelo paradigmático de la oposición complementaria lo ofrecen las

---

[3] Esta doble denominación del agua se da en el quechua ayacuchano, pues en el del Cuzco el que se privilegia actualmente en todo contexto, es *unu*.

relaciones de género, pues además de ser dos, son las mujeres las que engendran la vida y al hacerlo transmiten esta cualidad a la unidad, pues ella expresa el acto de conjunción sin el cual la vida no es posible.

Pero como ocurre también en otras sociedades, aquí también se dieron las dos formas de dualismo de las cuales nos habla Lévi-Strauss en su célebre artículo «¿Existen las Organizaciones dualistas?» (1995). El diamétrico, que se cierra sobre sí mismo originando una imagen de simetría y el concéntrico, que permite la incorporación de un tercer elemento que da lugar a la configuración de una asimetría y del desarrollo de relaciones jerárquicas.

Como ha estudiado Tom Zuidema, el espacio visto bajo la noción de *suyu* —que tiende hacia la horizontalidad y la feminidad— expresaría el primer tipo de dualismo, mientras que *saya*, que encierra una connotación vertical y masculina, más hacia el segundo (1989, p. 221). Es este segundo dualismo el que daría lugar a la tripartición jerárquica representada por los términos de *qullana*, *payan* y *qayaw,* y a una visión del universo que según el Inca Garcilaso era de tres mundos:

> [...] *Hanan Pacha*, que quiere decir mundo alto, donde decían que iban los buenos a ser premiados por sus virtudes [...] *Hurin Pacha* [...] este mundo de la generación y corrupción, que quiere decir mundo bajo (y) [...] *Ucu Pacha* al centro de la tierra, que quiere decir mundo inferior de allá abajo [...] (Garcilaso, 1960, p. 52, libro II, cap. VII).

Aunque su descripción de alguno de estos mundos pudiese estar teñida de matices importados del cristianismo, la idea de los tres mundos superpuestos también es mencionada por otros cronistas y guarda correspondencia con una difundida división de la verticalidad ecológica en tres pisos por el campesinado andino contemporáneo.

Dos cronistas indígenas como, Felipe Guaman Poma de Ayala y Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua, uno español, como Cristóbal de Molina «el Cuzqueño», y otro criollo como Fray Luis Jerónimo de Oré, nos traen unas oraciones dedicadas al dios Viracocha (Wira-Qucha) que tienen en común interrogarse por su ubicación. No hay plena coincidencia en todos los casos, aunque las versiones de los dos primeros son bastante próximas teniendo en común la alusión a los tres niveles superpuestos. En el caso de Guaman Poma la mencionada interrogante aparece en oraciones semejantes que figuran casi de la misma manera en varias oportunidades. La primera, que la escojo como muestra paradigmática, es en relación a los moradores de *Purun Runa,* que es como sigue:

> [...] éstos hazía oración deciendo: *"Ticze caylla uiracocha, maypim canqui? Hanac pachapicho? Cay pachapicho? Uco pachapicho? Caylla pachapicho? Cay pacha camac, runa rurac, maypim canqui? Oyariuay!"* Dizía ancí: "O, señor, ¿adónde estás? ¿En el cielo o en el mundo o en el cabo del mundo o en el ynfierno? ¿Adónde estás? ¡Oyme, hazerdor del mundo y de los hombres! ¡Oyme, Dios! (Guaman Poma, 2001, 54 [54]).

Santa Cruz Pachacuti, por su parte, señala que Manco Capac se dirigía al Hacedor en términos semejantes (Pachacuti, 1993, p. 200).

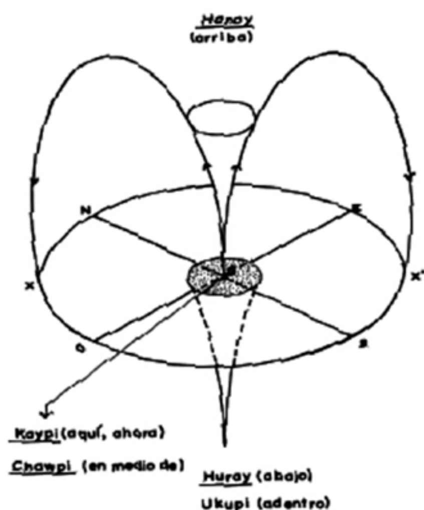
Esta tendencia a superponer tres niveles en una secuencia vertical hoy ocurre en varias comunidades. Como lo desarrollé en mi artículo sobre el *yarqa aspi* en Andamarca, las cavidades que abren en el suelo para poner las ofrendas dedicadas al agua se dividen en tres niveles (fig. 2). En el más bajo se ponen las de mayor relieve y se encuentran asociadas con el maíz. En el intermedio diferentes semillas de productos agrícolas que crecen entre la puna y el valle, y en el de la cumbre, ramas de ichu que crecen en la puna. Cada nivel es separado por unas piedras planas que son «correntadas» o frotadas con doce tipos de minerales y asperjadas con licor de caña.



Figura 2. Ofrendas al agua en Andamarca. Fotos y diagrama: Juan Ossio A.

Como se puede deducir se trata de niveles que representan los tres pisos ecológicos más importantes asociados con sus actividades agropecuarias. El más bajo es el valle donde crece el maíz; el intermedio, la jalca donde las tierras son de secado y adecuadas a productos agrícolas resistentes a las heladas; y, la más alta, la puna que es por excelencia el ámbito de la ganadería.

El dualismo concéntrico, a la par de haber dado lugar a una clasificación triádica, debió originar, de modo semejante a como se configuran las aldeas de los bororo y muchos grupos Ge del Brasil central, una concepción circular del espacio como se puede deducir de la organización de los ceques del Cuzco y de que muchos campesinos contemporáneos sostengan que el mundo en que vivimos es cóncavo como una calabaza y que flota sobre las aguas del mar[4].



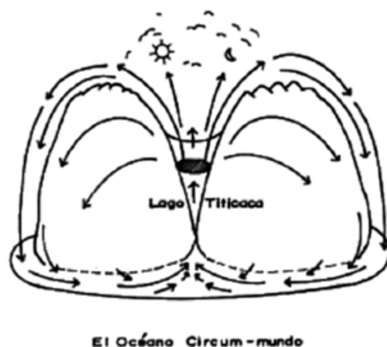


Figura 3. Modelo cosmológico andino reconstruido por John Earls e Irene Silverplatt (1978, pp. 392 y 394).

La mejor evidencia de que el sistema de los *ceques* (*ziq'i*) del Cuzco fue visto bajo esta configuración la podemos ver en un dibujo de Guaman Poma, donde representa al Inca comunicándose con un grupo de 12 huacas representativas de este sistema que forman un círculo (fig. 4). No es de extrañar que el cronista indio lo visualizara de esta manera, pues al fin y al cabo los *ceques* eran líneas imaginarias

[4] John Earls también ha recogido versiones similares y sobre su base grafica un modelo cosmológico, como se puede apreciar en la fig. 3.



Figura 4. El sistema de los *ceques* del Cuzco, según Guaman Poma (2001, 261 [263]. Cortesía de la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhague) y Murúa (2004, fol. 96v, Manuscrito Galvín).

que se irradiaban desde el Coricancha o Templo del Sol hacia los cuatro puntos cardinales repartidas en tres grupos de tres líneas por cada uno de los cuatro *suyus*.

Este dibujo tiene además la virtud de destacar la existencia de una relación especial entre estas *huacas* y la montaña Huanacauri, donde ellas figurarían como parte del *kay pacha* al pie de un *axis mundi*, que como veremos después, en ciertos contextos luciría como homologable al Inca.

Como *axis mundi* Huanacauri sería un vaso comunicante entre la esfera celeste del *hanan pacha*, el *kay pacha* y el *ukhu pacha*. De ello da cuenta otro dibujo de Guaman Poma (fig. 5), donde en la esfera celeste aparecen sucesivamente el sol, la luna y Chuqi Illa (que en este contexto alude al planeta Venus, pero en otros al rayo) y como *axis mundi*, una montaña que se ubica debajo del sol y que se divide en tres planos (el más alto representado por Huanacauri, el intermedio por Tambotoco encima de las tres cuevas de donde salieron los hermanos Ayar y sus aliados, y debajo de ellas Pacaritambo). El *kay pacha* a su vez es modelado esta vez



Figura 5. El modelo cosmológico de Guaman Poma (2001, 264 [266]). Cortesía de la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhague.

a imagen y semejanza del *hanan pacha* con las figuras arrodilladas del Inca como contraparte terrenal del Sol, la Coya como equivalente a la Luna y el príncipe, hijo de ambos, como isomorfo a Chuqi Illa.

Lo más peculiar de esta montaña es que como *axis mundi* fusiona en un mismo complejo orográfico, aunque en niveles diferentes, a Huanacauri y Pacaritambo, que en realidad estaban geográficamente separados. El primero es privilegiado acercándolo al cielo, mientras que Tamputoco y Pacaritambo, como pacarinas, corresponderían al *ukhu pacha*. Una confirmación para este orden descendente se puede apreciar en el escudo, dividido en cuatro compartimientos, que representa a las «armas propias» de los incas (Guaman Poma, 2001, 79. Veáse fig. 6). Allí se puede apreciar que en el cuadrante de mayor jerarquía, que es el que se ubica a la derecha del nivel superior, está el sol, a su izquierda, la luna, debajo del sol a Chuqi Illa y finalmente en el extremo izquierdo del nivel inferior, debajo de la luna, Pacaritambo con las cuevas de Tamputoco.



Figura 6. Armas propias de los incas según Guaman Poma (2001, 79 [79]). Cortesía de la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhague.

Este escudo es llamado «armas propias» porque el cronista indio lo asocia a Tocai Capac y Pinau Capac, de quienes se dice que por ser descendientes de la primera edad del mundo (*Uari Uiracocha Runa*), eran los incas legítimos en oposición a Manco Capac y sus descendientes, a quienes acusa de ser idólatras por haber tenido este primer Inca como madre y esposa a Mama Huaco, que aparte de incestuosa estaba vinculada al demonio. Aunque idólatras estos últimos al fin y al cabo eran también incas, y como tales se hacen acreedores a otro escudo al que llama «Segunda arma: Las Armas» (fig. 7), que también está dividido en cuatro compartimientos como el anterior, permitiendo establecer un orden descendente en las figuras en cada cuadrante. En este caso el que ocupa la posición más alta, por estar en el cuadrante superior de la derecha es Curiquenquetica, que era una falcónica (o alternativamente un picaflor) de la cual se sacaban dos plumas que adornaban el tocado que el Inca llevaba en la cabeza. A su izquierda se representa un otorongo detrás de un árbol de chonta. El nombre de este felino es «Otorongo Achachi Ynga», que era el de un personaje que, según Guaman Poma, fue a la conquista del Antisuyo como un hijo de Inca Roca o el mismo Inca Roca transformado, o según otras fuentes, como el hermano del Inca Pachacuti. Debajo del ave se representa la *mascapaycha* (*maskha paycha*), que era equivalente a la corona del Inca.



Figura 7. Segunda arma según Guaman Poma (2001, 83 [83]). Cortesía de la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhague.

En el cuadrante contiguo se aprecian dos serpientes, cada cual con una borla que sale de sus fauces y que llevan el nombre «Amaro Ynca», asociado con el *ukhu pacha*, que a su vez correspondía a un hermano de Inca Yupanqui (Guaman Poma, 2001, 83 [83]).

Como podemos apreciar, aunque estos escudos encierren una lógica parecida en la distribución de sus cuadrantes, las representaciones que encierran son bastante diferentes. En el primer caso lo que se destaca es una jerarquía de divinidades celestiales veneradas por los incas, y en el segundo un conjunto de emblemas asociados con la institución monárquica. Los motivos en ambos escudos correspondieron en realidad a los descendientes de Manco Capac, pero nuestro cronista indio los desdobla para adjudicar al primero a los que considera como legítimos incas por descender de las primeras edades del mundo y el segundo a los herederos «idólatras» de Manco Capac.

No me voy a detener en las razones de este desdoblamiento ni en la elección que hace Guaman Poma de Tocay Capac y Pinau Capac como los incas legítimos. Lo que me interesa resaltar es el lado positivo que le otorga a los dioses celestiales de los incas y a Pacaritambo como legitimadores, mientras que a los símbolos monárquicos les otorga un valor secundario.

Que el Sol, la Luna y el planeta Venus fueron divinidades muy significativas, ocupando una posición privilegiada en el panteón celestial, es algo también destacado en el altar del Coricancha que dibuja el cronista Juan de Santa Cruz Pachacuti. A ellos agrega una figura ovalada que representa a Viracocha y además se permite desdoblar al planeta Venus en su posición diurna y nocturna, como si se tratasen de dos divinidades que además tienen géneros diferentes.

Por consiguiente, no son insignificantes las divinidades con las que Guaman Poma homologa al Inca y su familia. Son con las que están prácticamente en la cúspide del orden divino. De aquí que adquiriese atributos casi celestiales, como lo confirma el que fuese llamado *illapa* al igual que el rayo cuando fallecía y que en vida se le tratase de *Intip churin* o «hijo del Sol», remarcando su sacralidad.

Además de que la condición divina y casi celestial del Inca fuese destacada por estos atributos, Guaman Poma también lo llega a representar de manera equivalente a Huanacauri y otras montañas sagradas, como un *axis mundi*. De ello da cuenta aquel dibujo en la *Nueva corónica*, donde se muestra a las *huacas* del sistema de los *ceques* del Cuzco (fig. 4). Allí se puede apreciar que el Inca que dialoga con las *huacas* está casi a la misma altura que el cerro Huanacauri[5]. Más explícito es todavía otro dibujo, también del autor indígena pero ubicado en el manuscrito Galvin, donde se homologa al Inca con una montaña que está debajo del sol (fig. 8)[6].

Los mitos de origen

Sus vertientes llacuaz y huari

Aunque el desdoblamiento de los escudos, con el propósito de distinguir a unos incas como legítimos y otros como ilegítimos, pudiese ser algo privativo del planteamiento de Guaman Poma para negarle validez a la Conquista aduciendo la condición cristianizada de los andinos antes de la llegada de los europeos, no era tan lejana a la existencia de dos formulaciones míticas que los mismos incas utilizaron para legitimarse (Ossio, 2009). Como lo señalé hace algún tiempo, con

[5] Por lo demás en la página 181[183] de la *Nueva corónica,* Guaman Poma explícitamente se refiere al Inca como «Capac apo Ynga Uana Cauri» (ver más adelante la nota 26).

[6] Esta homologación del Inca con una montaña realza aún más la divinidad del Inca si tomamos en cuenta que guarda correspondencia con otros dibujos que Guaman Poma hace para describir las distintas divinidades, sean de cuzqueños o de etnias de cada uno de los *suyu*s, en el Manuscrito Galvin. Todos estos dibujos tienen en común el representar montañas casi como pedestales para cada divinidad.



Figura 8. El Inca como *axis mundi*, en un dibujo de Guaman Poma (Murúa, 2004 [1590], fol. 99v). Fuente: Manuscrito Galvin.

una o dos excepciones, las crónicas de los siglos XVI y XVII dan varias versiones sobre el origen de los incas, de las cuales dos presentan coincidencias con los mitos también de origen que daban cada cual de dos tipos de poblaciones que convivían en muchas localidades (Ossio, 1995, p. 210). Unos fueron conocidos como *huaris* (*waris*) y su característica principal es que eran reconocidos como los autóctonos de una localidad. Se decía que adoraban a un dios gigante, que practicaban la agricultura y que originalmente habían emergido del subsuelo en cuevas, lagos u otros accidentes naturales que recibían el nombre de *paqarina*. Contrastando con estos pobladores estaban los *llacuaces* (*llaqwas*) o forasteros que decían haberse originado en el Lago Titicaca y doblegado a los locales. La actividad económica que privilegiaban era la ganadería (Duviols, 1973; Mariscotti, 1973; Zuidema, 1989).

De los dos relatos más difundidos sobre la aparición de los incas me da la impresión que aquel, muy destacado por el Inca Garcilaso, que nos dice que apiadándose el dios Sol del estado de bestialidad en que vivían los pobladores de la antigüedad les envía a sus hijos Manco Capac y Mama Ocllo para civilizarlos. En ese sentido, hacerlos salir del Lago Titicaca tiene una naturaleza *llacuaz* (*llaqwas*), dado que además de destacar su procedencia celestial, realza a este lago como su punto de origen.

La otra versión, que es ciertamente la más difundida, por contraste a la anterior me da la impresión de tener una naturaleza *huari*, pues para empezar la *paqarina* de donde se originan los primeros incas queda en las inmediaciones del Cuzco hacia el sur. Este es Pacaritambo, de donde se dice que de Tamputoco, específicamente de la cueva Capac Toco, salieron cuatro hermanos con sus respectivas mujeres. Estos son los muy conocidos hermanos Ayar, entre los que se contaba Ayar Manco, que con su esposa Mama Huaco deviene en el fundador de la dinastía de los incas.

Además de estas versiones, Garcilaso nos da una tercera que relataban los indígenas que según él caían

> [...] al mediodía del Cozco, que llaman Collasuyu, y los del poniente, que llaman Cuntisuyu. Dicen que pasado el diluvio, del cual no saben dar más razón de decir que lo hubo, ni se entiende si fue el general del tiempo de Noé o alguno otro particular, por lo cual dejaremos de decir lo que cuentan de él y de otras cosas semejantes que de la manera que las dicen más parecen sueños o fábulas mal ordenadas que sucesos historiales; dicen, pues, que cesadas las aguas se apareció un hombre en Tiahuanacu, que está al mediodía del Cozco, que fue tan poderoso que repartió el mundo en cuatro partes y las dio a cuatro hombres que llamó Reyes: el primero se llamó Manco Cápac y el segundo Colla y el tercero Tócay, y el cuarto Pinahua. Dicen que a Manco Cápac dio la parte septentrional y al Colla la parte meridional (de cuyo nombre se llamó después Colla aquella gran provincia); al tercero, llamado Tócay, dio la parte del levante, y al cuarto, que llaman Pinahua, la del poniente; y que les mandó fuese cada uno a su distrito y conquistase y gobernase la gente que hallase (Garcilaso, 1960, p. 29, libro I, cap. XVIII).

Esta última versión, como lo sugirió Zuidema, tiene que ver con la organización del Tahuantinsuyu, presentando a Manco Capac asociado con el Chinchaysuyu, a Colla Capac con el Collasuyu y a Tocay Capac y Pinau Capac (los personajes que Guaman Poma considera como legítimos y Santa Cruz Pachacuti como ilegítimos incas) con el Antisuyu y Continsuyu, respectivamente (Zuidema, 1995, p. 164). Como tales estos últimos representan la foraneidad frente a los dos primeros que se asociarían con la mitad alta y baja de la ciudad del Cuzco[7].

La versión *llacuaz* del mito es la que más proyección divina le da a los orígenes de los incas, pues aparte de destacarse el vínculo con el sol y la misión civilizadora u

[7] De aquí posiblemente las caracterizaciones diferentes que les dan Guaman Poma y Santa Cruz Pachacuti. Mientras que el primero pareciera identificarse con ellos, legitimándolos como descendientes de las primeras edades del mundo, el segundo, identificado con el sur del Cuzco, los ve como idólatras. Ambos cronistas tienen en común, sin embargo, de oponerlos a Manco Capac.

ordenadora que se les otorga a Manco Capac y Mama Ocllo, el escenario que se les asocia es el mismo que figura en relación a los mitos que hablan del origen de la humanidad. Es desde aquí o Tiwanaku que Viracocha hace salir a los astros que iluminan al mundo y donde se modelan los seres humanos en distintas etapas hasta la última, en que se les hace sumergir en la tierra y luego aparecer en sus respectivas *paqarinas*, por orden de los ayudantes del Creador, para poblar el mundo (Molina, 1989; Sarmiento, 1960)[8].

Titicaca, en particular, fue el nombre de un templo oracular muy importante en el Lago Titicaca, tanto como lo fue Pachacamac en la costa. Según los predicadores del célebre movimiento mesiánico de la segunda mitad del siglo XVI —conocido como *Taki Onqoy* (*Unquy*)— es alrededor de las *huacas* de estos templos que se aglutina el conjunto de las divinidades del mundo andino para enfrentar al dios cristiano. Sin duda la razón fue la necesidad de buscar un esquema categorial que realzase su unidad frente a los nuevos intrusos que trajo aparejada la conquista. A falta de un término optaron por el consabido sistema de oposiciones complementarias que definía la unidad del cosmos y de todo cuerpo social. Es así que Titicaca, ubicado en el Collasuyu, terminó encarnando una posición *hurin* de acuerdo a las subdivisiones del Tahuantinsuyu y Pachacamac una posición *hanan*, por formar parte del Chinchaysuyu.

El hacer partir a la humanidad y a los incas desde una posición *hurin* guarda correspondencia con una constante que se da en los Andes hasta nuestros días, y también en otras tradiciones americanas, que consiste en concebir el desarrollo histórico de abajo hacia arriba. Por otro lado, la elección del Lago Titicaca como *fons et origo* pareciera vincularse con una creencia mencionada por un informante del antropólogo Alejandro Ortiz: «Perú comienza en el Lago Titicaca, que es el sexo de nuestra Madre Tierra (Pachamama) […]» (Ortiz, 1973, p. 239).

De todos estos mitos, el más reiterado en las antiguas crónicas es aquel del origen de los iniciadores del Imperio incaico de Pacaritambo en el cerro Tamputoco. Las versiones con que cuenta son numerosas y todas ellas encierran multiplicidad de detalles de índole social, espacial, temporal que guardan una estrecha correspondencia con agrupaciones sociales íntimamente vinculadas a la elite incaica, con su geografía sagrada, sus divinidades, sus símbolos reales y sus ritos de pasaje, así como los de la coronación del monarca supremo.

---

[8] Cristóbal de Molina (1989, p. 52) da a su vez una versión del mito de los hermanos Ayar que conjuga aquella *llacuaz* con la *huari*.

Como lo destacó Zuidema en su análisis de la primera representación del Cuzco en *The Ceque System of Cuzco* (1964), cada nombre de las cuevas vinculadas con Tamputoco, y cada cual de los asociados con cada hermano Ayar, están estrechamente unidos a grupos sociales que tuvieron una posición definida en el sistema de los *ceques* de la capital incaica (fig. 9). Los primeros, como Sutic Toco[9] y Maras Toco, explícitamente con *ayllus* de *ceques cayao* (*qayaw*) del Collasuyu, y los segundos como Ayar Ucho y Ayar Cachi con *ceques* semejantes, pero en el Chinchaysuyu. Asimismo, Capac o Tambo Toco con dos *panacas* del Collasuyu que estuvieron vinculadas a los incas Capac Yupanqui y Mayta Capac, y Ayar Manco o Manco Capac con otras *panacas* asociadas a Tupa Inca Yupanqui y Pachacuti (ver fig. 10).

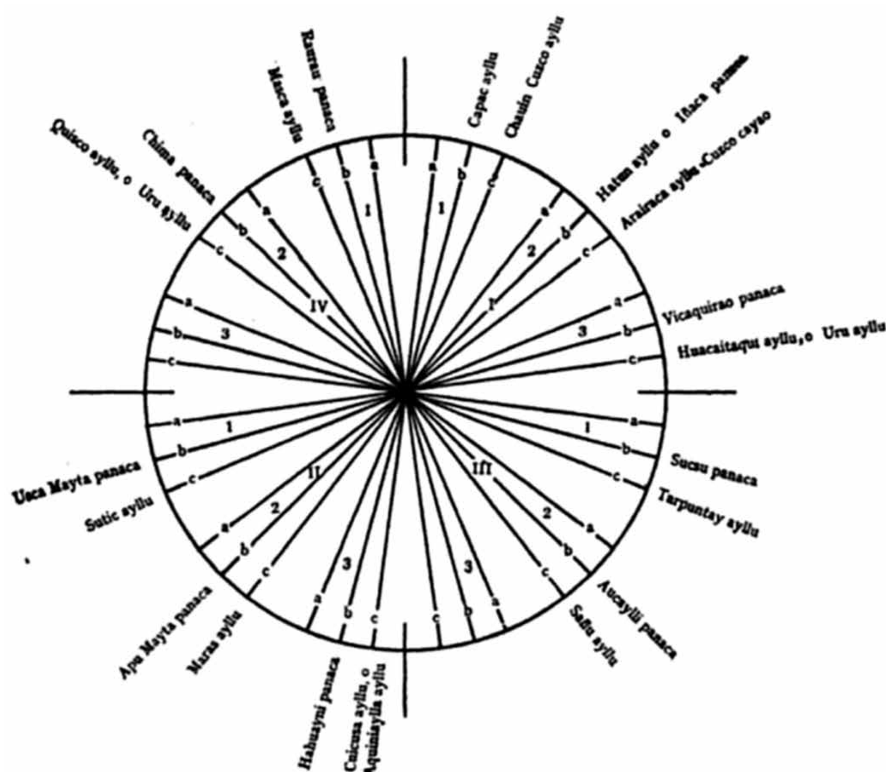


Figura 9. Distribución de *panacas* y *ayllus* en el sistema de los *ceques* del Cuzco según R. T. Zuidema (1995, p. 142).

9 Sarmiento de Gamboa señala que de esta cueva salieron unos indios que se llamaron Tambo. Sin embargo, también habla sobre la existencia de una agrupación social llamada Sutic ayllu, lo cual sugiere que pudo existir una relación entre las dos agrupaciones de indios.

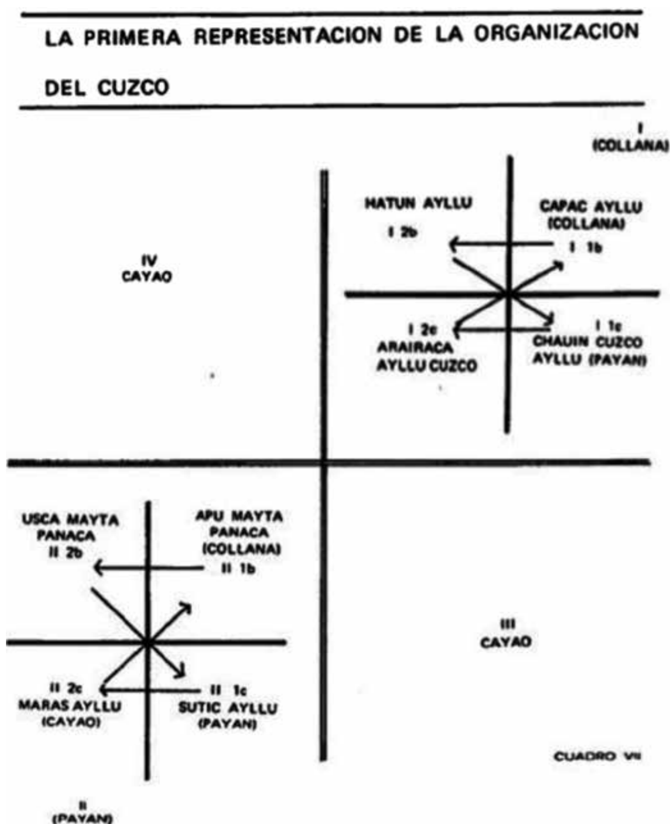


Figura 10. La primera representación de la organización social del Cuzco según R. T. Zuidema (1995 p.142).

Para el caso de la identidad de las cuevas de Pacaritambo con dos de los *ayllus* que ocupan una posición *cayao* en el Collasuyu, la correlación es evidente pues llevan el mismo nombre. Más complejo es determinar la asociación de Ayar Cachi y Ayar Ucho con los grupos del Chinchaysuyu que ocupan una posición *cayao*. Para este efecto quien proporciona esta información es Sarmiento de Gamboa cuando señala explícitamente que Chauin Cuzco *ayllu* corresponde al linaje de Ayar Cachi y Arayraca Ayllu Cuzco-Callan al de Ayar Ucho (Sarmiento, 1960, p. 211, cap. XI).

Dadas estas correspondencias de dos de los hermanos Ayar y dos de las cuevas con agrupaciones sociales que tienen su posición demarcada en el sistema de los *ceques*, el paso siguiente es comprobar cómo las otras dos agrupaciones ubicadas en posiciones de mayor jerarquía se vinculan a su vez en un caso con Ayar Manco o Manco Capac, el principal de los hermanos Ayar y Capactoco o Tambotoco

la cueva central de donde emergen los mencionados hermanos. En este caso la dificultad radica en explicar el desdoblamiento de la unidad de mayor jerarquía en dos agrupaciones de mayor jerarquía que los ayllus, las cuales en el Chinchaysuyu figuran como las *panacas* Capac ayllu y Hatun ayllu o Iñaca Panaca y en el Collasuyo como Apu Mayta Panaca y Usca Mayta Panaca. Un primer argumento es que en ambos casos las agrupaciones llevan apelaciones que traducen oposiciones complementarias. Para los grupos del Chinchaysuyu, por ejemplo, la oposición está dada por los términos *Capac*, que alude a un rango muy elevado y *hatun*, a rango inferior; mientras que para los de Collasuyo, *apu* que tiene la connotación de rico y *uska*, aquella de pobre.

Lo que faltaría explicar, por un lado, es porqué Ayar Manco, que a la vez es el primer Inca Manco Capac y tiene su propia *panaca*, que era Chima Panaca, figura esta vez asociado con *panacas* que son respectivamente de Tupa Inca Yupanqui (Capac Ayllu) y Pachacuti (Hatun Ayllu o Iñaca Panaca); y, por otro, porqué Capactoco o Tamputoco aparece asociado con Apu Mayta Panaca, que era del quinto Inca Capac Yupanqui y Usca Mayta Panaca, que era del cuarto Inca, Mayta Capac. Zuidema resuelve estas inconsistencias aparentes a través de la reconstrucción de distintas representaciones de que se valieron los incas para dar cuenta de su organización social. Para este antropólogo holandés la información que se deriva de este mito de origen tiene que ver con la «primera representación del Cuzco», donde se destaca la oposición complementaria entre el Chinchaysuyu y el Collasuyu como homólogos al Hanan Cuzco y Hurin Cuzco, en contraste con la periferia representada por Antisuyu y Contisuyu[10].

Es esta representación la que se grafica más atrás (fig. 8) poniendo de manifiesto la organización interna de estos dos suyos equivalentes a las mitades Hanan Cuzco y Hurin Cuzco. Ella da cuenta que las cuevas, en su rol de lugar de origen, le corresponden una posición *hurin*, equivalente al Collasuyu, y los héroes que emergen de una de ellas una posición *hanan*, asimilable al Chinchaysuyu. Además, con gran perspicacia Zuidema ofrece una interesante evidencia, donde *hanan* es asociado al concepto «Cuzco» y *hurin*, con aquel de «tambo» (Zuidema, 1995, p. 175), que según Santa Cruz Pachacuti aparece como nombre del padre de Manco Capac (Apu Tambo) al lado de Pachamamaachic, que sería el de su madre y esposa de este personaje (Pachacuti, 1879, p. 250).

[10] El punto de partida que escoge Zuidema para esta primera representación es aquella tercera versión del mito de origen de los incas que nos da el Inca Garcilaso de la Vega, la cual vimos anteriormente.

De este análisis asoma que no es arbitrario que el mito de los hermanos Ayar tenga como escenario un cerro que se llama Pacaritambo, que cuenta con tres cuevas, con denominaciones respectivas, y que de una, que tiene una posición central, salgan cuatro o tres hermanos con sus respectivas esposas, cada uno con su nombre particular. De manera muy plausible se sugiere que la oposición entre cuevas y hermanos está vinculada a la que se daba entre Hanan Cuzco y Hurin Cuzco o a la de Chinchaysuyu en oposición a Collasuyu o a la de las nociones Cuzco y Tambo[11]. Asimismo se muestra fehacientemente que cada mitad estaba dividida en agrupaciones sociales organizadas bajo esquemas clasificatorios semejantes a los que organizaban el Tahuantinsuyu y que estas agrupaciones eran parte de aquellas que figuraban con valores jerárquicos diferentes en el sistema de los *ceques* del Cuzco con los términos de *panaca* y *ayllu*.

Pero aquí no terminan las implicancias sociales de los actores del mito. Los nombres y eventos vinculados con los hermanos Ayar y sus esposas también transmiten valores significativos. Aparte que el término *ayar* pudiese tener la connotación de antepasados difuntos (*aya*=muerto), empezando con el principal de ellos cuyo nombre es «Manco», Pérez Bocanegra señala que la connotación que encierra es la de «tronco» de una línea genealógica (Pérez Bocanegra, 1631, p. 609). Siendo considerado como ancestro de los incas explicaría por qué Ayar Manco o Manco Capac se vincula al Contisuyu y Chima Panaca en el sistema de los *ceques*; pero, por otro lado, como representante del Chinchaysuyu en oposición a Colla, según la tercera versión del mito de origen que nos da el Inca Garcilaso de la Vega (ver p. 12), su posición es la de líder de la *qhapaqkuna* y, por lo tanto, homólogo de Tupa Inca Yupanqui y Pachacuti, y asociado a las respectivas *panacas* de estos últimos, como podemos apreciar en la primera representación del Cuzco que reconstruye Zuidema[12].

---

[11] Cristóbal de Molina «el Cuzqueño» trae una oración dedicada a los incas donde aparecen estas dos nociones como complementarias: «Oracion por todos los incas "A punchao ynca inti yayay cuzco tambo cachon aticoc llasacoc cachun nispa churac camac mchascayqui cusiquispo cachon amatista [...] ama llasasca cachuncho aticucpac llasa capac camascayqui churascayqui (Traducción)". Oh, Sol!, padre mio, que dixiste aya cuzcos y tambos sean vensedores y despojadores estos tus hijos de todas las jentes adorote para que sean dichosísemos estos yncas tus hijos y no sean vencedos ni despojados, sino siempre seanvencedores, pues para esto los heciste. Cabe resaltar que hay errores paleograficos, además la traducción de Molina no corresponde con el contenido del texto quechua (Molina, 1989, pp. 91-92; cursivas nuestras). Diego Fernández «el Palentino», a su vez, nos habla que los legítimos incas estuvieron divididos en las siguientes parcialidades: Anan Cuzco, Hullin Cuzco, Tambo y Maxca (1876, libro III, p. 357).

[12] El rol de Manco Capac como ancestro y cabeza de la *qhapaqkuna* es también destacada por Polo de Ondegardo, cuando por encima de las dinastías Hanan Cusco y Hurin Cusco, vistas como

Ayar Auca, a su vez, ostenta un nombre —*awqa*— que sugiere una condición de enemigo y, aunque no hay concordancia en las fuentes, bien podría ser aquel que es encerrado en la cueva de donde emergieron por orden de sus hermanos. Porqué los otros dos llevan los nombre de *cachi* (*kachi*), que significa sal, y *uchu*, que significa ají. Queda todavía por interpretarse los valores sociales que encerraban, aunque desde el punto de vista religioso se trataba de especies que debieron ser tan valoradas que no podían consumirse durante sus ayunos.

Si bien los nombres de estos hermanos son los más difundidos en las distintas versiones sobre el origen de los incas, los cronistas Felipe Guaman Poma de Ayala y Martín de Murúa nos dan unos alternativos que son:

Varones	Mujeres
Uana Cauri Ynga	*Tupa Uaco, ñusta*
Cuzco Uanca Ynga	*Curi Ocllo, ñusta*
Mango Capac Ynga	*Mama Cora ñusta*
Tupa Ayar Cachi Ynga	*Ypa Uaco, ñusta*

En realidad los apelativos de dos son diferentes, pero en cuanto a las connotaciones que cada uno encierra hay semejanzas. Uana Cauri Ynga sin lugar a dudas coincide con uno de los hermanos Ayar (en varias versiones Ayar Ucho), que al llegar a este cerro se queda convertido en la huaca que lleva este nombre. Cuzco Uanca Ynga, también con otro Ayar, que por lo general se le conoce como Auca, le salen alas y toma posesión del Cuzco convirtiéndose en *huanca* (*wanka*) o piedra muy grande que señalaba la posesión de un territorio. Manco Capac Ynga y Tupa Ayar Cachi[13] quedarían como los únicos que retendrían sus nombres originarios.

En cuanto a las hermanas/esposas el nombre *Huaco* es mencionado como *mama uaco* por Pérez Bocanegra como un término de parentesco que alude a la bisabuela. El término *ipa* que la acompaña también es parte de la nomenclatura quechua del parentesco, y se refiere a «hermana del padre». Por consiguiente, «Ipahuaco»

sucesiones paralelas, erige a este Inca como líder de ambas (Polo de Ondegardo, 1584[1985], p. 267).

[13] Según Cieza de León (1880, p. 19) otro nombre de Ayar Cachi es Huanacauri, lo que abona a favor de su complementariedad con Ayar Ucho.

aludiría a una hermana del «bisabuelo», mientras que «Tupa Uaco» equivaldría a la «bisabuela real». Sobre Mama Cora[14] y Curi Ocllo desconocemos sus equivalentes.

Vistos desde el punto de vista de los grupos sociales asociados con el sistema de los *ceques* del Cuzco, tanto las cuevas como los personajes que conforman el mito de los hermanos Ayar, pueden ser ubicados en determinadas posiciones que guardan correspondencia con la división de la ciudad del Cuzco en dos mitades correspondientes con el Chinchaysuyu y Collasuyu del Tahuantinsuyu. Además nos ofrece premisas de primer orden, tanto desde el punto de vista de las divinidades centrales y de los valores temporales y espaciales que jugaron un rol preponderantes en los rituales de coronación de los incas. Nos referimos concretamente al dios Huanacauri, al parecer asociado con Ayar Cachi o Ayar Ucho, y divinidad central en el itinerario de los hermanos Ayar, así como del ritual del *huarachicoy* (*warachiku*), en la fiesta del Capac Raymi, que a su vez, como lo sugiere Cieza de León, cumplía un rol importante en una de las etapas de la coronación de un Inca.

Los mitos de origen y la coronación del Inca

En la vertiente *llacuaz* (*llaqwas*) del mito sobre el origen de los incas, Manco Capac es homologado a las grandes divinidades que se originan en la región del lago Titicaca. Su condición divina es además realzada al ser presentado, junto con su hermana y pareja Mama Ocllo, como originarios del cielo e hijos de Inti, el dios Sol. La tarea que se les da es civilizar y adoctrinar en el culto a su heliaco padre a los pueblos existentes y asentarse en el lugar donde una «barilla» de oro que les otorga se hundiese en la tierra[15].

Es cierto que la versión de esta vertiente que nos da el Inca Garcilaso es relatada en un estilo muy occidental, pero no es discrepante con otras que nos trae Molina (ver nota 8), Bernabé Cobo y la muy secularizada narración del Inca que se pone planchas de oro o plata para aparentar una reverberación de origen solar. En todas ellas se da cuenta de la existencia de un estado de barbarie de las poblaciones andinas antes de la llegada de los incas. Para Guaman Poma de Ayala ellos son

[14] De acuerdo a un documento estudiado por Gary Urton, este nombre figura asociado con antepasados de personajes de rangos altos asociados con las inmediaciones de Pacaritambo (Urton, 2004, p. 69)

[15] Algunos mitos andinos contemporáneos que aluden al héroe Inkarrí también incluyen el motivo de la elección de la residencia sobre la base del hundimiento en la tierra de una barreta que es lanzada bajo cauces mágicos (Arguedas & Roel Pineda, 1973, pp. 221, 225; Núñez del Prado, 1973, pp. 277-280)

los representantes de la quinta edad del mundo que por contraste a las previas es la que llega a la cumbre del proceso civilizatorio. Igualmente para Juan de Santa Cruz Pachacuti se trata de los herederos de Thunupa, el héroe civilizador, que surge después de los tiempos caóticos (*purun pacha*, *qallaq pacha* o *tutayaq pacha*) y que conectándose con Ayar Manco los hace a los incas merecedores de un bastón mágico llamado *tupa yauri*[16], que les dio el poder para doblegar a los primitivos pobladores del Cuzco (Pachacuti, 1993, fols. 3r, 6v).

Una explicación que todavía permanece pendiente es el por qué Pacaritambo fue seleccionado como lugar de origen de los hermanos Ayar. Sobre su posible ubicación Gary Urton ya ha desarrollado una hipótesis bastante plausible dándole este atributo a la localidad de Maucallaqta (Mawk'a llaqta) (Urton, 2004, p. 47). Pero lo que no logra establecer es lo que pudo llevar a los incas a darle a esta localidad este atributo. La verdad es que al parecer todavía no hay respuesta para esta incógnita. Podría ser que alguna correlación de naturaleza astronómica pudiese darnos la respuesta, pero desconozco hasta el momento si alguien lo ha intentado. En consecuencia lo máximo que podemos decir provisionalmente es que se trata de una localidad ubicada en el Continsuyu y figura como un hito de un derrotero que se origina en la región del Titicaca, pasa por Huanacauri y llega a la ciudad del Cuzco.

Que Huanacauri pareciera tener una cierta identidad con Pacaritambo lo sugiere muy explícitamente Guaman Poma de Ayala en las figuras 5 y 6, donde el ídolo de Huanacauri es representado encima de una montaña con tres ventanas que lleva el nombre de Pacaritambo y Tambotoco. Además, en el texto que acompaña a este dibujo se da a entender que se trata de divinidades muy veneradas en la fiesta del Capac Raymi y en la coronación de un Inca, como lo menciona Cieza de León.

De ser este el caso se podría considerar a los rituales de la festividad del Capac Raymi como semejantes a un estadio inicial de la coronación de un Rey Inca, y hasta cierto punto como una reactualización de una parte del mito de los hermanos Ayar, pues otra parte, como lo ha destacado Tom Zuidema, estaría vinculada con el mes Aymuray de la cosecha, que a la par de la coronación de un Inca (como se puede ver a través de aquella relacionada con Huayna Capac) reactualizaba la conquista de los Guallas por Manco Capac y Mama Huaco (Zuidema, 2010, pp. 334-343).

[16] Que da la impresión de ser una variante del motivo de la barreta mágica.

Capac Raymi o Capac Inti Raymi fue llamada por Guaman Poma de Ayala como la «Gran Pascua del Sol», ya que de todas las que se celebraban durante el año era a la que se le otorgaba la mayor importancia (Guaman Poma, 2001, 258 [260]. Ver fig. 11).



Figura 11. Capac Inti Raymi, según Guaman Poma (2001, 258 [260]). Cortesía de la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhague.

Ella se asociaba al solsticio de verano y, como señala Tom Zuidema, al Capac Ayllu, que era la *panaca* o grupo social de mayor jerarquía de la nobleza inca. Asimismo, marcaba el punto culminante de los ritos de iniciación de los jóvenes nobles, que finalizaban con el recibimiento de un especie de calzón llamado *huara* (*wara*), la perforación del lóbulo de sus orejas que luego eran rellenados con unas orejeras o rodelas de oro, la ejecución de un baile y de una batalla ritual entre las mitades de Hanan Cuzco y Hurin Cuzco.

A partir de esta fiesta los jóvenes afincados en la ciudad del Cuzco que conformaban la nobleza más alta prácticamente llegaban a la cúspide de su proceso de socialización.

Para hacerlo —contando con la compañía de doncellas también adolescentes, de nobles y de auspiciadores de su iniciación que eran tíos maternos— tenían que visitar, de acuerdo a un orden sucesivo predeterminado que seguía un curso de sur a norte (como el itinerario de los hermanos Ayar) y de este a oeste, tres divinidades materializadas en montañas ubicadas respectivamente en Collasuyu, Contisuyu y Chinchaysuyu. La primera y principal era Huanacauri, asociada con uno de los hermanos Ayar. La segunda, Anahuarque, de naturaleza femenina, cuyo culto se remontaba a tiempos preincas, muy en particular con el que le daban los poblados de Choco y Cachona, que además era de donde procedía la Coya, también llamada con el mismo nombre, del noveno Inca Pachacuti. Y, finalmente, Yahuira, que a diferencia de las anteriores estaba al norte y casi dentro del perímetro de la ciudad. Según Zuidema estaba vinculada al ayllu Maras, pues la sepultura de Vicaribi, uno de sus líderes, se encontraba en las laderas de este cerro, de acuerdo a la descripción que hace Cobo de las huacas del sistema de los *ceques* del Cuzco (Zuidema, 2010, p. 696).

Aparte de seguir el curso del movimiento cotidiano del sol y el itinerario de los hermanos Ayar, la secuencia también era de la periferia al centro. Siendo un proceso que duraba varios días, en los que cada etapa, caracterizada por la visita a cada una de las montañas, estaba marcada por rituales predeterminados. Los primeros vinculados a Huanacauri, la divinidad principal de las tres que estaban involucradas, se asociaba con el rapado del cabello de cada neófito, la entrega de hondas, el uso de ciertas vestimentas y símbolos reales y la selección de una variedad de camélidos para ser usados en sacrificios a esta divinidad, como en las subsiguientes. Aquellos relacionados con Anahuarque, además del uso de atuendos especiales con los colores rojo y blanco y de otros símbolos reales, destacaba una carrera competitiva desde arriba hasta pie del cerro. Finalmente, los asociados con Yahuira cerraban el ciclo con el otorgamiento de las *huaras* y las orejeras por el Inca y su posterior colocación en ritos de naturaleza más privada.

El siguiente paso para alcanzar la plenitud social debió ser el matrimonio[17], que gracias a la presencia de las ñustas (*ñust'a*) o princesas a lo largo de los rituales,

---

[17] No sería de extrañar que, al igual que los ge o los bororo, concluido este rito de pasaje los jóvenes hubiesen recalado en una casa de solteros antes de casarse. Garcilaso menciona la existencia de una casa en Collcampata donde había «Incas viejos, experimentados en paz y en guerra, que eran maestros de los novicios, que los examinaban en las cosas que diremos y en otras que la memoria ha perdido. Hacíanles ayunar seis días un ayuno muy riguroso, porque no les daban más de sendos puñados de *zara* cruda, que es su trigo, y un jarro de agua simple, sin otra cosa alguna, ni sal, ni *uchu*, que es lo que en España llaman pimiento de las Indias, cuyo condimento enriquece y saborea cualquiera pobre y mala comida que sea, aunque no sea sino de yerbas, y por esto se lo quitaban a

podríamos decir que quedaba ya encaminado para un momento futuro no muy lejano. Las etapas que hemos mencionado, si bien su finalidad más destacada era permitir acceder a los jóvenes a una posición social cercana a la de adulto, un cometido especial que también tenían era consolidar su posición jerárquica como «deudos y descendientes por línea recta de los reyes Incas hasta el príncipe que había de suceder en la corona y sus hermanos [...]» (Cobo, 1893, t. IV, c. XXV, pp. 93-94). Desde este punto de vista podríamos decir que un corolario de esta sucesión de eventos festivos no solo era la socialización de los jóvenes sino también la consolidación de su posición jerárquica y la recreación del ordenamiento social del conjunto de la sociedad.

El tema central del Capac Inti Raymi, como hemos visto, era la iniciación de los jóvenes nobles. Es al rito de pasaje que acompañaba a este segmento social que la mayor parte de los cronistas asocian con este mes y le prestan una detallada atención. Sin embargo, incluir la iniciación de jóvenes no era la exclusiva prerrogativa de este mes, ya que como señala Zuidema, los dos meses anteriores que se conocían como Uma Raymi y Ayarmaca (Ayar Mak'a) también los incluía, pero para los no-nobles del mundo allende el Cuzco. Según Molina, *Uma Raymi* era para los indios omo (San Jerónimo), que vivían a dos leguas del Cuzco y en el siguiente para los indios del pueblo de Ayarmaca (Sañu, San Sebastián). A estos grupos Betanzos añade a los quizcos y a los tambos, los cuales tenían en común tener el pelo largo por contraste a los nobles que lo tenían corto.

Aunque las fuentes que disponemos no detallan mucho la iniciación de los jóvenes de la periferia del Cuzco[18], la que existe para los nobles cuzqueños pareciera sugerir que al desarrollarse alrededor de una divinidad tan sagrada como era el Sol y el mismo Inca, contaba con peculiaridades no vistas en los meses previos. La principal es que incluía una secuencia y escenarios muy especiales donde se llevaba a cabo, de acuerdo a una lógica sustentada al parecer en el itinerario de los hermanos Ayar y, como ocurre en tiempos actuales, en rituales como los de limpieza de las acequias o fiestas patronales (Ossio, 2002, p. 475), en la idea de la recreación del orden y la unidad social enarbolada por el Inca como hijo del Sol. Esto último me es sugerido por dos rituales que se llevaban a cabo en la plaza principal que cerraban los rituales previos. Uno, el *aucayo* (*awqayu*), que como

los novicios» (Garcilaso, 1960, p. 225, libro VI, cap. XXIV). Otros relatos dicen también que la etapa antes de la condición de adulto era una que los asociaba con los *chasquis* o mensajeros.

[18] Algunas fuentes señalan que los actos que se hacían no eran muy diferentes pero si los escenarios. Ramos Gavilán nos dice, por ejemplo, que en el área de Copacabana en el Collao también se daba una carrera pero esta era en el cerro Llallivaco (Ramos Gavilán, 1621, p. 76).

una comunión masiva consumían nobles y extranjeros unos panecillos o bollos untados con sangre[19], seguido de un baile al ritmo de cuatro tambores grandes (dos por Hanan Cuzco y dos por Hurin Cuzco)[20] ejecutados por nobles disfrazados, como al parecer también los jóvenes, con pieles de leones y una vestimenta roja; y otro, llamado *chuqanaku* por Molina, que consistía en una batalla ritual arbitrada por el mismo Inca, donde arrojándose tunas, se enfrentaban los nobles neófitos divididos como los tambores de acuerdo al dualismo cuzqueño, en las mitades *Hanan* y *Hurin* (Molina, 1989, p. 111).

Según Cieza de León, que describe a esta iniciación como cercana a los rituales de coronación del príncipe heredero[21], los rituales concluían con el matrimonio con su hermana, seguido por la entronización y la colocación de la *mascapaycha* (Cieza, 1880, p. 25).

El que la renovación y ratificación de la nobleza, incluidos los herederos a la corona, se haya hecho en la festividad anual más solemne da cuenta clara de la importancia que tuvo esta ocasión y de los escenarios, secuencias y divinidades que participaban. Como fue el caso con muchas festividades donde las principales acciones se realizaban en la periferia, el punto de partida eran las plazas en la ciudad del Cuzco con la presencia del Inca, sus sacerdotes, las imágenes del Viracocha, el Sol, la Luna, el Trueno, las momias o «bultos» de los antepasados y los padres y otros familiares de los jóvenes, así como las muchachas que deberían atenderlos en los días siguientes. Cobo señala que el punto de partida era la plaza al lado del Templo del Sol o Coricancha (Quri Kancha) y el último en llegar era el Inca, que se acomodaba al lado de la imagen del Sol (Cobo, 1893, p. 96).

Las fuentes no hablan de la presencia del Inca en los días subsiguientes. Solo cuando en la última etapa llegaban al cerro Yahuira, que es cuando el Inca hacía entrega a cada joven de las orejeras de oro, las cuales bajo el auspicio de un tío materno, eran colocadas en sus lóbulos perforados. También se les daba la *huara*.

¿Por qué las etapas eran tres y las montañas seleccionadas para cada etapa eran Huanacauri, Anahuarque y Yahuira? A mi modo de ver es que se trataba de montañas vinculadas con los orígenes de los incas, y eran emblema de un modelo jerárquico que tendía a organizar a las principales divinidades y a los grupos sociales

---

[19] Según Ramos Gavilán eran hechos de maíz blanco y se llamaban *zankhu* (1621, p. 79)

[20] Diego Fernández «el Palentino» sostiene que eran 8 los tambores los cuales pertenecían al Inca y «cuyos cercos y patenas eran de oro» (Fernández, 1876, libro III, p. 357)

[21] Que según Garcilaso (1960, p. 229, libro VI, cap. XXVII), se distinguía por ostentar una *mascapaycha* de color amarillo.

en tríadas, así como los *ceques* del Cuzco que se organizaban en *collana* (*qullana*), *payan* y *cayao* (*qayaw*). De las tres, Huanacauri, ubicado en el Collasuyu, ocupaba la mayor jerarquía por estar asociado con uno de los hermanos Ayar, Tamputoco y Titicaca, y ser homólogo del Inca y del Sol en su condición de *axis mundi*. Esto último se desprende claramente del dibujo de Guaman Poma de la figura 3, y del texto que lo acompaña, donde vemos que el sol, encima de Huanacauri, es seguido por la luna y por el planeta Venus, que es llamado *Chuqi Illa Ch'aska Quyllur* y en el plano terrenal por el Inca, la Coya y el príncipe heredero.

Que esta escena está conectada con el *Capac Raymi* lo confirma el cronista indio cuando en el texto adyacente nos dice:

> Como dicho es, sacrificauan en el mes de *Capac Ynti Raymi* el *Ynga* y su muger *Quilla Raymi* , y sus hijos, *Chuqui Ylla Chasca Cuyllor*, y su dios, *uaca*, Uana Cauri Urco y Tanbo Toco y Titi Caca. Éstos eran los dioses ýdolos de los *Ynga*s quando se corona a ser rrey el *Ynga* y los señores a ser príncipes y se horadan las orexas y fiesta de uírgenes (Guaman Poma, 2001, 265[267]).

Bajo los cauces de esta descripción no es descabellado suponer, por lo tanto, que Guanacaure, hermano de Manco Capac, se identificaría con el Inca, Anahuarque con la luna y Yahuira con el príncipe heredero. De lo primero, el elemento común que tendrían es que ambos pueden ser considerados como *axis mundi* o semejantes al sol. Con respecto a lo segundo debemos tener presente que Anahuarque es una divinidad de antes del diluvio, aludiendo posiblemente a los tiempos de oscuridad primordial donde solo iluminaba la luna. Asimismo, como señala Zuidema, está vinculada a la fertilidad y aparece asociada por su vestimenta y alfileres (*tupu*) con los símbolos que se realzan en el Coya Raymi, que era el mes en que se celebraba a la luna. Su nombre corresponde al de la esposa del Inca Pachacuti que figura asociada con pueblos dadores de mujeres ubicados en el Contisuyo que se llamaban Choco y Cachona. De ella se originan las damas secundarias llamadas Iñaca, vinculadas al número 40 y a uno de los dos nombres que tuvo la *panaca* de este noveno Inca (Zuidema, 2010, p. 507)[22].

En cuanto al Apu Yahuira sus correspondencias con Venus o *Chuqi Illa Ch'aska Quyllur* y el príncipe heredero no son tan evidentes. Lo único que asoma sobre esta divinidad es que se ubicaba en el cerro Piccho, siendo la sexta huaca del noveno *ceque* del Chinchaysuyu, donde existía una *sucanca* (*sukhanqa*) o pilar para medir las posiciones del sol. Además se habla de dos halcones de piedra que le eran

[22] El otro nombre era Hatun Ayllu, que en oposición a Capac Ayllu del décimo Inca Tupa Yupanqui, aludía a una condición jerárquica baja y numerosa.

aledaños. En la descripción de los *ceques* de Cobo se dice que era uno de los que salió con Guanacaure. Asimismo se menciona que en su ladera había una huaca llamada Vicaribi, que era la sepultura de un señor principal de Maras (Zuidema, 2010, p. 696). El grupo de este señor principal estaba asociado a una de las ventanas de Tamputoco y con la capital de los ayarmacas.

Hasta que aparezcan datos adicionales queda pendiente la identidad de Apu Yahuira con Chuqi Illa Ch'aska Quyllur y el príncipe heredero y también su significado en relación al mito de los hermanos Ayar. En relación a este último solo podemos señalar que Yahuira cerraba el circuito de la periferia al centro pues a diferencia de Guanacaure y Anahuarque era la divinidad más cercana al centro del Cuzco. Según Zuidema

> [...] él unía, de forma tanto temporal como espacial, a los ritos externos previos con los posteriores rituales internos. Yahuira era la montaña–huaca más importante del Cuzco. En su función como cerro Sucanca, probablemente era también su más importante sucanca [...] (Zuidema, 2010, p. 303).

Pero ¿por qué una montaña, que a su vez se asociaba con una *sucanca* ubicada en el Chinchaysuyu, para cerrar el circuito? Muy posiblemente la respuesta podría derivarse del rol astronómico que le asigna Zuidema como observatorio real del paso del sol por el cenit hasta el solsticio de diciembre (Zuidema, 2010, p. 303), y por ser la más cercana al Cuzco como símbolo de la creciente socialización de los jóvenes y del que heredaría la corona imperial.

Aunque todavía no existe una confirmación explícita podría pensarse que el Capac Raymi, con la iniciación de los jóvenes nobles, representaba el proceso itinerante de los hermanos Ayar hasta la fundación del Cuzco, y el marco general y primera etapa de la entronización de Manco Capac y de sus sucesores.

La presencia del mito de los hermanos Ayar en la entronización de los reyes incas se ve con más claridad en lo que se podría considerar la segunda etapa de este ritual. Una vez más es el antropólogo holandés Tom Zuidema quien deja constancia de ello al mostrar de manera contundente las correspondencias entre los rituales asociados con Aymuray, el mes de la cosecha, y la coronación del Inca Huayna Capac. Los paralelismos asoman al advertirse que la ruta seguida por Manco Capac y Mama Huaco desde Huanacauri en su propósito de asentarse en el Cuzco se enmarcaba en un corredor con fundamentos astronómicos que tenía como base un eje que Zuidema llama Pocoy-Chirao (Phuquy-ch'iraw), que tenía a sus extremos por el oeste la *sucanca* (*sukhanqa*) del cerro Picchu vinculado a la huaca Yahuira y hacia el este el cerro Quispicancha.

El punto de partida es la descripción por Molina («El almagrista»), en realidad Bartolomé de Segovia,[23] de un ritual que duraba ocho días, y que él vio en abril de 1535 durante la cosecha. En este rito, los señores del Cuzco hacían sacrificios a todas las *huacas* del Cuzco y de las provincias mostrando su agradecimiento por lo obtenido y pidiendo bonanza en los frutos por venir.

A la par de este ritual, siguiendo con la argumentación de Zuidema, se daban otros en relación al transporte de lo cosechado. Aquí Bernabé Cobo es su principal fuente, al describir que en una primera fase correspondiente a los catorce primeros días de Hatun Cuzqui (alrededor de abril) la gente llevaba el maíz de sus chacras a sus casas en medio de bailes y con la presencia de la alpaca blanca llamada *napa*, acompañada de dos jóvenes que llevaban adornos de plumas en sus manos. Como parte de estos actos se sacrificaban numerosos camélidos, algunos de los cuales eran quemados y otros consumidos crudos por los participantes. Un día aparte se sacrificaban treinta de estos animales para todas las huacas, repartiéndose su carne en mayor cantidad para las consideradas grandes y en menor para las chicas. Lo mismo se hacía para las dos huacas que había en la gran plaza de Limacpampa. La segunda fase comenzaba al decimoquinto día del mes mencionado, cuando los jóvenes recientemente iniciados en el *huarachicoy* (*warachiku*) llevaban la cosecha de la chacra Sausero la cual, algunos días después, era barbechada ceremonialmente por principales encabezados por el mismo Inca.

Así como Limacpampa y las dos plazas que la componían tenían una gran importancia ceremonial, Sausero también era un espacio de gran valor, pues su producción estaba destinada al Sol o a Mama Huaco. En este caso no solo la nobleza de mayor alcurnia la trabajaban, sino también representantes de otros sectores sociales de menor jerarquía.

Bajo el marco de este ritual, Zuidema encuentra que la ruta seguida era coincidente con aquella de Manco Capac y Mama Huaco, cuando desde Colcabamba emprenden su derrotero para establecerse en el Cuzco. Para Zuidema la orientación de este ritual de la cosecha que acababa en Limacpampa se alineaba con el *ceque* 7 del Antisuyu. Es cierto que Limacpampa no es mencionado como huaca, pero en su lugar se habla de Ayllipampa, que empezando con su connotación de himno triunfal asociado con los rituales de la cosecha es descrita en términos muy cercanos al punto terminal que nos menciona Molina-Segovia (Zuidema, 2010, pp. 320-325).

---

[23] En el capítulo XII «De las antiguas gentes del Perú», el padre Bartolomé de las Casas reproduce la misma descripción (1892).

Pero acá no acaban las coincidencias con otros eventos significativos. Con gran perspicacia Zuidema también descubre que esta ruta era igualmente la seguida por un Inca en su coronación. Para él:

> La procesión y barbechado ritual de Sausero habría formado parte de la ocasión oficial en que un nuevo rey era presentado a su pueblo y asumía el mando. Podemos deducirlo así a partir, por ejemplo, de la elaborada descripción que Betanzos (1987, pp. 39–42, lib. I, cap. 32) hiciera de los rituales funerarios de la realeza y los subsiguientes de la coronación, o de la observación en Errores, según la cual la coronación se efectuaba conjuntamente con la fiesta de Ayma (Zuidema, 2010, pp. 325-326).

Aunque las descripciones giran alrededor de la figura de Huayna Capac, los detalles que encierran sugieren que son aplicables a todos los gobernantes, pudiendo tomarse la asociada con este monarca como un caso paradigmático. Es dable que pudiera ser así, pues el mismo nombre de Huayna Capac[24] alude al apelativo de todo sucesor en camino de ser coronado.

Con lo dicho hasta el momento queda claro que existía una estrecha correspondencia entre el mito de los hermanos Ayar y la coronación del monarca inca. No es de extrañar que este fuese el caso, pues este mito en su condición *huari*, se constituyó en el gran modelo de la monarquía tanto desde el punto de vista religioso como el de su organización social y política expresada en el dominio que ejercieron sobre las poblaciones que doblegaron. En su lado *llacuaz* desarrolla una vertiente que le permite entroncarse con la versión del origen en el Lago Titicaca que legitima a los incas como monarcas sagrados y como héroes civilizadores.

Coronación y sacrificios a los dioses

Ya hemos mencionado que una modalidad de sacrificio a las *huacas* llamada *Capacocha* o *Capac hucha* estuvo estrechamente relacionada a la coronación del Inca, particularmente en su asociación con el séptimo *ceque* del Antisuyu, que jugaba un rol importante en los rituales de la cosecha y demarcaba la ruta seguida por Manco Capac y Mama Huaco en su asentamiento en el Cuzco. Pero según el cronista Cobo los sacrificios no solo se quedaron en esta modalidad sino que

[24] Como Zuidema señala en nota al pie de página, este mismo término es usado por los pobladores modernos del Cuzco para referirse al sol. En la comunidad de Andamarca (Ayacucho, Perú) obtuve una información semejante. En esa misma nota Zuidema también menciona un trabajo de María Rostworowski (1970, pp. 162, 258) donde se dice que todo sucesor al trono era llamado con este apelativo.

abarcaron muchas modalidades, ya que de lo que se trataba es que el conjunto del territorio dominado por los incas participase con sus *huacas* en este evento, que debió alcanzar una gran envergadura (Cobo, 1893, t. IV, cap. XXXII, pp. 125-128) (ver fig. 12).



Figura 12. Sacrificio de niños, en un dibujo de Guaman Poma (Murúa, 2004 [1590], fol. 104v.). Fuente: Manuscrito Galvin.

Como podemos apreciar a través de esta detallada descripción, la coronación de un Inca era una actividad ritual tan estrechamente vinculada a la religión que suponía no dejar de atender a ninguna de las *huacas* del Tahuantinsuyu so pena de malquistarse con ellas y poner en peligro la salud del monarca y el bienestar de sus dominios. Para tal efecto se establecía un ordenamiento riguroso de la jerarquía de estas divinidades, y de acuerdo a ello se organizaban los sacrificios que se les debía hacer y los procedimientos que se debían seguir. La distinción más genérica que se establecía era aquella entre los dioses de la ciudad del Cuzco y los exteriores a ella. Entre aquellos del ámbito interno la divinidad más encumbrada y con la cual se iniciaban los sacrificios era Viracocha. Luego seguían el Sol, Trueno, y otras divinidades que no se mencionan, pero que podemos suponer que serían la Luna, Venus, las momias o bultos de los incas pasados. De Huanacauri se dice que era

la primera a quien ofrecían «los sacerdotes de las demás *guacas* del Cuzco», que serían aquellas del sistema de los *ceques*. Los sacerdotes encargados del culto a estas divinidades también eran divididos jerárquicamente entre los que ofrendaban a las divinidades en el Cuzco y los que lo hacían en el exterior dependiendo su rango de aquel que tenían las divinidades a su cargo. Aparte de estos especialistas religiosos existían en el Cuzco cuatro *vilcacamayocs* (*willka kamayuq*), uno por cada *suyu*, que llevaban la cuenta de los objetos que serían sacrificados en el ámbito de su jurisdicción y que supervisaban a los funcionarios religiosos encargados de estas actividades.

El espacio en el Cuzco donde el sacerdote principal ofrecía los sacrificios era Hurinaucaypata, que quedaba al sur hacia el camino al Collao. Al tratar de los *ceques*, Cobo lo ubica junto con el *usnu*, iniciando la renglera de *huacas* del quinto *ceque* del Antisuyu, y además añade que era la primera *huaca* a la cual ofrecían los jóvenes que se iniciaban en el *huarachicoy*. En este mismo sitio se recibían los especímenes traídos de todos los rincones del imperio que serían sacrificados. Entre estos se mencionan 200 niños entre 4 y 10 años, vasos y figuras de camélidos de oro y plata, vestidos de *cumbi* (*qumpi*), que eran los más finos, plumas, conchas de la mar, mil camélidos de diferentes colores que se recibían fuera de la plaza. No muy lejos de este espacio quedaba el cerro Chuquicancha, donde enterraban a los niños que eran ahogados en homenaje a *Viracocha,* y que como vimos anteriormente, quedaba en el sexto *ceque* del Antisuyu.

Pasando a los sacrificios que se hacían a las *huacas* fuera del Cuzco los especímenes usados para tal efecto eran divididos por el Inca en cuatro grupos, de acuerdo a los *suyus* del Tahuantinsuyu. Aquellos que conducían camélidos estaban facultados para transitar por los caminos reales, mientras que aquellos que llevaban otras ofrendas lo hacían fuera de ellos, siguiendo una línea recta atravesando montes y quebradas. Si los niños no podían caminar los llevaban cargados. En su peregrinar nadie podía mirarlos. Su recorrido terminaba en las cabeceras de una provincia, donde los entregaban a los que tenían responsabilidad de las *huacas* de aquella jurisdicción, a semejanza de los *vilcacamayocs* cuzqueños y estos los entregaban a los responsables de cada *huaca* para que organizando un acontecimiento festivo materializaran los sacrificios, empezando con las divinidades de mayor jerarquía. Cabe resaltar, como refiere Cobo y otras fuentes, que en algunos casos si por la aspereza o por abundancia de nieve no se podía llegar al punto donde se depositaban las ofrendas, estas eran lanzadas valiéndose de hondas.

Estos viajes en línea recta con la parafernalia de los sacrificios constituyen lo que la mayoría de las fuentes llaman *capacocha* (*qhapaq hucha*), que en muchas

ocasiones terminaban en cumbres nevadas que hospedaban a los niños cuyas vidas terminaban asfixiándose con polvo de hojas de coca u otros procedimientos que evitaban el derramamiento de sangre. De la veracidad de estos eventos hoy dan cuenta algunos arqueólogos, pero principalmente Johan Reinhard, que es quien ha logrado hallazgos impresionantes de criaturas en perfecto estado de conservación en alturas con nieve perpetua.

Según Fray Martín de Murúa todos estos eventos, que no obstante presentarlos de manera resumida son muy semejantes a los que nos refiere Cobo, ocurrían una vez que el Inca pasaba por el ritual de ceñirse la *mascapaycha* (fig. 13) o borla colorada, que era el atributo máximo de haber accedido a la posición más alta de la jerarquía y gobierno incaico (Murúa, 2008, fol. 280v [304v]).



Figura 13. La *mascapaycha*, según Martín de Murúa (2008 [1613], f. 13r). Fuente: Manuscrito Getty.

El orden sucesorio

Gran número de fuentes señalan que el sucesor de un Inca era uno de los hijos que el monarca tenía con su esposa principal o *pirihuarmi* (*phiwi warmi*) , a quien se le daba el nombre de Coya (Quya) y que era su hermana de padre y madre. Solo el

Inca, por estar en la cumbre de la jerarquía, tenía este derecho que fue consagrado en los mitos de origen tanto por el de naturaleza *llacuaz* como en el *huari*. En ambos la esposa de Manco Capac o Ayar Manco es su hermana Mama Ocllo. Sin embargo, en la versión *huari* de los hermanos Ayar, como las esposas de los tres hermanos que desaparecen quedan viudas, el sobreviviente, es decir, Ayar Manco, se arroga el derecho de heredarlas. Aunque no se afirma literalmente, estas últimas debieron hacerlo en la condición de esposas secundarias, mientras que Mama Ocllo como *Pihui huarmi* (*Phiwi warmi*) o Coya. Sin embargo, no por secundarias estas tres mujeres dejaban de tener algún tipo de parentesco con Ayar Manco. Ya hemos visto que según Pérez Bocanegra Mama Huaco correspondía a un término de parentesco que aludía a «bisabuela» e Ipa Huaco, a la hermana de un bisabuelo, pues *ipa* es equivalente al término de parentesco para hermana del padre.

El Inca Garcilaso de la Vega, que es el principal narrador de la versión *llacuaz* del origen de los incas, remarca que la esposa de Manco Capac fue su hermana y se llamó Mama Ocllo Huaco, uniendo en este nombre el de Mama Huaco, que muchas de las versiones de naturaleza *huari* dan para esposa de este primer Inca, y a quien además representan como feroz guerrera con características de antropófaga. En las versiones de naturaleza *huari* el nombre de esta esposa oscila entre Mama Huaco y Mama Ocllo, apareciendo también como hermana de su conyugue, con la excepción de Guaman Poma, que la representa como una mujer malévola inclinada a la brujería y como su madre y esposa.

El nombre de Mama Ocllo vinculado a una Coya solo reaparece en el caso de la esposa de Tupa Yupanqui entre los incas que sucedieron a esta pareja, y tiene además la peculiaridad de ser descrita de manera prácticamente unánime como una hermana carnal.

Es casi un lugar común que los incas, al igual que otras monarquías como la egipcia, practicaron el incesto real. El casarse con su hermana y el tener la capacidad de unirse conyugalmente con un gran número de mujeres ajenas a su estirpe fue una prerrogativa que solo el monarca supremo la tuvo en su capacidad de Capac Inca. Como lo explican muchas fuentes, la endogamia con la hermana tuvo la virtud de preservar la pureza del abolengo real y dar la legitimidad necesaria al sucesor del trono. La poliginia a gran escala, por otro lado, cumplió con el cometido de sellar el dominio sobre los pueblos vencidos a través de intercambios matrimoniales recíprocos, donde el Inca cedía parte de sus parientes femeninas a los líderes de los pueblos vencidos a cambio de aquellas del entorno familiar de estos últimos.

Es la existencia de esta doble categoría de esposas la que al parecer subyace detrás de la organización jerárquica de los incas, como se puede entrever a través de la explicación que el cronista Betanzos nos da sobre la división de la ciudad del Cuzco en *hanan* y en *hurin* (alto y bajo) (Betanzos, 1987, pp. 116, 117).

Es precisamente esta descripción de Betanzos la que sustenta la explicación que nos da Zuidema sobre la organización jerárquica del Cuzco representada en los términos *collana* (*qullana*), *payan*, *cayao* (*qayaw*), asociados a la organización de los *ceques* del Cuzco. Así nos dirá que:

> La sociedad inca se basaba en la relación existente entre el grupo endogámico local Collana, y el mundo exterior Cayao. La concepción del grupo endogámico incluía todos los individuos que descendían de un antepasado, tanto del lado patrilineal como del matrilineal [...]
>
> El hecho que el grupo atribuía su existencia a su propia endogamia, no excluía la posibilidad de matrimonios exogámicos. Una mujer que se involucraba en un matrimonio exogámico, desaparecía del grupo, junto con sus descendientes. En cambio, los descendientes de un hombre que se involucraba en un matrimonio exogámico, continuaba viviendo en el territorio del grupo, aunque ellos mismos ya no pertenecían al grupo endogámico. En efecto, eran considerados como pertenecientes a un grupo separado, Payan. Dado el carácter del grupo Collana, el reconocimiento de Payan era una necesidad absoluta (Zuidema, 1995, p. 146)[25].

La Coya, al menos en teoría, tenía que ser una hermana o una pariente muy cercana del Inca y supuestamente, como ya vimos, era de esta unión de donde procedía el sucesor a la corona. Según Diego Fernández «el Palentino», para preservar este ideal nos dice que:

> Quanto a las mujeres que los Ingas tenían (porque ellos usaron tender muchas) cerca de cual avía ser principal; era de esta manera. La primera con quien cassava [...] era la señora: y la que mandaua a todas las demás. Y si acaecía no tener hijos en esta primera; juntavanse los Capitanes y principales del Reyno: y mirauan entre los hijos de las otras mujeres que el Inga tenía; uno, que a ellos parecía que mas convenia para señor. Y llevavanlo a esta señora primera: y dezian que lo tuviesse por hijo: pues era hijo de su marido [...] (Fernández, 1876, libro III, p. 359).

[25] Para la nobleza incaica masculina y femenina Guaman Poma da la siguiente jerarquía: «[...] Que en aquel tienpo auían lexítimos, que al dicho lexítimo les llamauan capac apo Ynga Uana Cauri; quiere dezir rrey. A los prínsepes les llamaua auquicona y a los caualleros, ynga, y a los picheros, yncacona, y a la rreyna, coya, y a la prensesa, nusta, y a las señoras particulares les llamaua palla , y a las picheras, aui» (Guaman Poma, 2001, 181[183]).

Si este era el caso y toda mujer principal del Inca era pensada como una hermana *(panihuarmi)*, al ser el sucesor el hijo de un incesto su posición genealógica debía ser cero, al igual que sus descendientes, y por lo tanto formar parte de un único grupo que pudo ser el Capac Ayllu[26] que fundó Manco Capac y que se cierra con el décimo Inca Tupa Yupanqui.

Lo que no estaba tan preestablecido era la elección del sucesor. Según «el Palentino» podía ser cualquier hijo del Inca. La gran pregunta es si serían solo los que eran *collana* y pertenecían al Hanan Cuzco o podían ser los «Guaccha Concha» (*wakcha quncha*) que Betanzos asocia con Hurin Cuzco.

Si nos atenemos a los sucesores de los incas, entre el segundo llamado Sinchi Roca y el noveno, Pachacuti, que figuran en la dinastía clásica mencionada por casi todas las fuentes históricas, ninguno reuniría el requisito de proceder de una unión endogámica. Aunque asociados con la mitad *hanan* todos serían *wakcha quncha* y sus madres corresponderían a la condición de mujeres foráneas que podían recibir desde el apelativo de *pana* o de manera más exclusiva aquel de *iñaca* o *ñañaca*, que figuraban asociadas con el Continsuyu y con roles calendáricos.

Esto no quiere decir que los nobles de Hanan Cuzco se confundiesen con los de Hurin Cuzco. De hecho, como dice Betanzos, los de la mitad más alta por su orientación endogámica estaban más estrechamente emparentados entre sí y con el Inca que no tanto los de Hurin Cuzco. Tal era su relación endogámica que en el *Vocabulario Anónimo* de 1586, hablando del parentesco en primer grado dice:

> Yayay, padre. Mamay, madre. La gente noble del Cuzco usa deste nombre (Huauque) para significar padre. El padre al hijo y el hijo al padre. Y pana, a la madre, el hijo y la madre Tura al hijo. Y la hija al padre Tura, y la hija a la madre ñaña, y la madre a la hija ñaña. Y esto es muy usado entre ellos, y las nobles aunque sean niñas dizen a los hombres, huahua por crianza (p. 96).

En otras palabras, lo que esta cita revela es que tal era el grado de cercanía parental entre los nobles cuzqueños, que incluso perteneciendo a distintas generaciones contiguas, las diferencias eran dejadas de lado para tratarse con términos equivalentes a miembros de una misma generación como era el de hermanos. La única excepción era que todas las mujeres, aun siendo niñas, podían tratar a todos

[26] Que podría ser equivalente a la *qhapaqkuna* de la cual nos habla Betanzos en la portada de su crónica.

los hombres con un término equivalente al de hijo y seguramente ellos a ellas con el equivalente de madre[27].

Los grupos sociales conocidos como *panaca,* que estaban asociados a cada uno de los diez incas que figuran en las dinastías descritas en las crónicas, tenían una posición pre-establecida en el sistema de los *ceques* del Cuzco para cuidar las *huacas* de algunas de estas líneas imaginarias (Cobo, 1893, caps. XIII-XVI; Zuidema, 1964, 1995). Así también algunos cronistas, entre tempranos y tardíos, nos dicen que organizados a manera de «barrios» ocupaban espacios en Hanan Cuzco y Hurin Cuzco. Los cronistas a los que nos referimos son Bartolomé de las Casas (1892, cap. XVII), Román y Zamora (1595, libro II, cap. XII, fol. 165v) y Gutiérrez de Santa Clara (1905, tomo 3, cap. L, p. 433). Tanto en *hanan* como en *hurin* los barrios que encerraban eran cinco. Cada cual correspondía a las *panacas*, que según otras fuentes estaban asociadas con cada mitad. Pero lo más novedoso de la información que proporcionan es que cada una de ellas aparece asociada con parientes del Inca, que según el cronista que hace la descripción era el gobernante de turno. Para Las Casas, que de los tres es el que da la lista de *panacas* de manera completa, tomando al Inca Pachacuti como su eje de referencia, esto es lo que nos dice:

> Lo primero que cerca desto hizo (Pachacuti), fue dividir toda la ciudad del Cuzco, que ya era muy populosa, en dos barrios o partes o bandos. El uno y más principal llamó Hanancuzquo, que quiere decir «la parte o barrio o bando de arriba del Cuzco», a la otra puso nombre Rurincuzquo , que significa, «la parte o barrio de abajo del Cuzco». El barrio y parte Hanancuzquo, que era principal, subdividió en cinco barrios o partes: al uno y principal nombró Cápac ayllo, que quiere decir «el linaje del Rey»; con éste juntó gran multitud de gente y parte de la ciudad, que fuesen de aquel bando; al segundo llamó Iñaca panaca; el tercero Cucco panaca; el cuarto Auca yllipanaca ; el quinto Vicaquirau panaca; a cada uno de los cuales señaló su número grande de gente, y así repartió por bandos toda la ciudad. Del primer barrio o bando hizo capitán a su hijo mayor y que le había de suceder en el reino; el segundo y tercero señaló a su padre y descendientes por la línea trasversal; el cuarto a su agüelo y descendientes también por la línea transversal; el quinto a su visagüelo, por la misma línea[28].

[27] No sería de extrañar que una costumbre de esta naturaleza llevara a Guaman Poma a considerar que Mama Huaco era la madre de Manco Capac en vez de su hermana.

[28] Como señala Zuidema: «Dado que Pachacuti Inca los asignó a parientes vivos, asumo que en este punto del argumento se dice 'padre', 'abuelo y 'bisabuelo' solo como vínculos a fin de definir los rangos de ciertos parientes y no que dichos antepasados habrían sido los gobernadores de las respectivas *panacas* particulares. Aunque Pachacuti Inca era el rey y se encontraba así por encima

> Asimismo la parte y bando segundo y principal de la ciudad que llamó de Rurincuzco barrio de abajo del Cuzco, subdividió en otras cinco partes o parcialidades: a la primera llamó Uzcamayta, y deste hizo capitanes a los descendientes del segundo hijo del primer Rey Inga; a la segunda nombró Apomaytha, de la cual constituyó capitán y capitanes al segundo hijo y descendientes del segundo Inga, a la tercera parcialidad o bando puso nombre Haguayni, del cual nombró por capitán y capitanes al segundo y descendientes del tercero Inga; al cuarto barrio nombró Rauraupanaca, cuya capitanía encomendó al segundo hijo y descendientes del cuarto Inga; al quinto barrio llamó Chimapanaca, y diole por capitán y capitanes al segundo hijo y sus descendientes del quinto Inga.

Aparte de que para Gutiérrez de Santa Clara el Inca eje es Tupa Yupanqui y para Román y Zamora es, al igual que Las Casas, Pachacuti y la categoría de parentesco que asocia con Vicaquirao *panaca* es bisabuela y no bisabuelo, las coincidencias para la composición del Hanan Cuzco de los tres cronistas son muy estrechas. Para el Hurin Cuzco las descripciones de Gutiérrez de Santa Clara y Román y Zamora son iguales, aunque no tanto Las Casas. Este último nos da completa la lista de las *panacas* de esta mitad del Cuzco, pero su descripción de la composición social no es clara. ¿Qué quiere decir, por ejemplo, cuando señala que Uscamayta panaca (que por otras fuentes sabemos correspondía al cuarto Inca Mayta Capac) está asociada con el segundo hijo del primer rey Inca?, ¿a qué primer rey Inca se está refiriendo?, ¿a Manco Capac?

Gracias a los otros dos cronistas esta incógnita puede ser aclarada, ya que ambos aluden a la misma composición de estas *panacas* pero con un añadido. Este consiste en especificar que los miembros de Uscamayta panaca son «[...] los descendientes del segundo hijo del Primer Ynga que reinasse después del [...] (Inca eje)». Es decir, estas cinco *panacas* de Hurin Cuzco serían pobladas por los hijos segundos de los cinco sucesores del Inca considerado como vigente, y para ratificar de que se trata de una composición pendiente en el futuro, ambos comentan que quedó sin efecto porque el imperio no siguió creciendo debido a la llegada de los españoles.

Es quizá debido a esto último que estos dos cronistas, reconociendo que *hurin* al igual que *hanan* tiene cinco barrios, dejan en blanco las tres *panacas* que preceden a las que mencionan. Esto es muy importante para los que defendemos la naturaleza

---

de las 10 *panacas*, con todo, en los informes dados posteriormente por otros autores, él mismo iba a ser asociado a la *panaca* asignada a un hermano del príncipe heredero que seguía a este último en rango. La *panaca* que iba a estar asociada con 'padre' fue asignada a un tercer 'hermano' que seguía a los primeros dos en rango. De igual modo, el cuarto y el quinto lugar fueron llenados con primos paralelos del príncipe heredero, pero en quechua, la lengua de los incas, también se les habría visto como 'hermanos'» (Zuidema, 2010, pp. 388-389).

ahistórica de los incas asociados con cada *panaca*, pues aquí se ve claramente que aunque estos dos cronistas reconocen que la composición social de los barrios se interrumpiría con la conquista, no pueden sustraerse al hecho que los casilleros ya existían en número de cinco por cada mitad quedando en un caso abiertos para ser encabezados por los hijos segundos de los incas sucesores (fig. 14).



Figura 14. Simultaneidad de los reyes dinásticos según Murúa (2004 [1590], fol. 21v). Fuente: Manuscrito Galvin.

Lo que llama la atención es la falta de correspondencia en los parientes del Inca reinante que se citan para Hanan Cuzco y Hurin Cuzco. Lo que queda claro es que a *hurin* van los hijos segundos de los descendientes del monarca reinante, pero lo que causa confusión es por qué la primera *panaca* o barrio que se cita es Uscamaita y se diga que sus capitanes fuesen los descendientes del segundo hijo del primer «Rey Inga». Ya hemos aclarado que se trata del primer rey Inca que sucede al Inca reinante, pero por qué la *panaca* es Uscamaita, que corresponde al cuarto inca según una mayoría de cronistas.

A mi modo de ver sería para corresponder con lo que sucede con los barrios de *hanan*, cuyos miembros se describen como parientes del Inca reinante que van de adelante para atrás asociando al bisabuelo con el primer barrio de esta mitad, que

es Vicaquirao *panaca*. El caso de *hurin* sería similar. Se empezaría con la última *panaca* de esta mitad y se retrocedería hasta la primera. Esto querría decir que las mitades eran vistas como paralelas[29], pero los barrios de *hanan* estarían integrados por parientes primarios del Inca y los de *hurin* por secundarios. De ser este el caso los barrios o *panacas* no constituirían linajes sino más bien rangos, como lo ha venido sugiriendo Tom Zuidema en numerosos trabajos[30].

De estos tres cronistas queda claro que quien definía la composición de las *panacas* o barrios en Hanan Cuzco y Hurin Cuzco era el inca reinante, que por su condición de rey pertenecía al Capac Ayllu. Sin embargo, la duda que asalta es si no hay una contradicción entre el hecho de tener una posición cero en términos de parentesco y ser el eje de referencia de los parientes que se asociaban con cada *panaca*. Una vía de solución creo que se encuentra cuando tratando de establecer por qué el Capac Ayllu «[...] podría haber sido considerado parte de una organización junto con las restantes nueve panacas, así como una familia real, separada y por encima de la organización de las 10 panacas», Zuidema nos dice que Las Casas nos da la respuesta al señalar «[...] que el Capac ayllu incluía dos componentes, una línea regia y una *panaca* [...]» (Zuidema, 2010, nota 332, p. 393).

Algo similar ocurre con Manco Capac, e inclusive en la distinción que Guaman Poma establece entre «rey» como autoridad terrenal y «monarca» como principio metafísico que sostiene en su mano al mundo (ver nota 1).

Todo sucesor al trono debió ser llamado «Huayna Capac» cuando todavía era príncipe y cuando llegaba al trono se hacía parte del Capac Ayllu, y muy

[29] Ya hemos visto en la nota 12 que Polo de Ondegardo también presenta estas dinastías como paralelas. José de Acosta también presenta a estas dos dinastías como simultáneas y paralelas cuando dice: «Este [Manco Capac] dicen, que dió principio a dos linages principales de Ingas: unos se llamaron Hanancuzco, y otros Urincuzco, y del primer linage vinieron los señores que conquistaron y gobernaron la tierra» (Acosta, 1792, tomo 2, libro 6, cap. XX, p. 129).

[30] Ante la falta de claridad que muestra Las Casas con respecto a los barrios de *hurin*, Zuidema se interroga sobre dos alternativas que pudo considerar: «¿usó Las Casas los numerales en términos de la jerarquía relativa, paralela al orden descendente en Hanan Cuzco y contando hacia atrás en el tiempo, o acaso lo hizo en relación con una sucesión dinástica de 'antepasados' previos contando hacia adelante? Considerando la primera posibilidad, el rey número uno sería el décimo de la dinastía (al que se le reconocería posteriormente como quinto rey de Hanan Cuzco) y la *panaca* de mayor rango en Hurin Cuzco debiera haber sido regida por un 'hermano segundo' del hijo que iba a suceder a Pachacuti Inca. Sin embargo, con la segunda posibilidad estaríamos tratando con un 'hijo segundo' de Manco Capac, el fundador y primer rey de la dinastía, a quien se le habría asignado la *panaca* de menor rango de Hurin Cuzco» (Zuidema, 2010, p. 390). Si tomamos en cuenta la descripción de Gutiérrez de Santa Clara y la de Román y Zamora la alternativa válida sería la primera.

probablemente recibía la denominación de «Tupa Yupanqui», que según González Holguín, aludía a una expresión honorífica adjudicada a alguien de una elevada condición real. Según el *Vocabulario anónimo* de 1584, «Tupa, nombre de vn Ynca Rey, que fue desta tierra, y de sus descendientes».

Pero, ¿cómo y desde cuando se hacía la elección del sucesor? Algunos como Betanzos pensaban que esta era prácticamente automática, recayendo en el mayor de los *pihui churi*, los hijos del Inca con su *pihui huarmi*, que era su hermana de padre y madre. Además señala que «[...] el Ynga muriese, dejando este tal tan niño que no supiese gobernar, hacíanle Señor e poníanle la borla en la cabeza, aunque éste tal estuviese mamando, e llamábanle al tal niño Guayna Capac, que dice Mancebo Rey». Muestra de una situación concreta nos la da este cronista algunas páginas después en la página 137 del capítulo XXIX, p. 137.

Aunque no en términos similares, Santa Cruz Pachacuti también señala que en vida de Pachacuti, tanto Tupa Yupanqui como su nieto Huayna Capac, estaban destinados a ser incas, aunque en un primer momento en lugar del décimo Inca su padre había privilegiado a su hermano Amaro Yupanqui (Pachacuti, 1993, pp. 281-286).

El Inca Garcilaso de la Vega también deja entrever que el sucesor pudo ser elegido desde muy temprana edad, pues en el rito de pasaje del *huarachicoy,* que como hemos visto, se sometían todos los adolescentes de la nobleza inca, estos lucían una *mascapaycha* amarilla (Garcilaso, 1960, p. 229, libro VI, cap. XXVII).

Sin embargo, estas consideraciones no son unánimes. Guaman Poma, por ejemplo, nos dice que:

> [...] para ser rrey *capac apo Ynga*, a de ser de fuerza lexítimo de su muger la rreyna, *capac apo coya*, y a de ser cazado con su ermana o su madre. Y a éste le a de llamar en el tenplo su padre el sol y nombralle para que sea rrey. Y no mirauan ci es mayor o menor, cino al quien fuere elegido por el sol como sea legítimo (2002, 117[117]).

Ser casado y llamado por el dios Sol son para nuestro cronista indio dos requisitos *sine qua non* para ser coronado Inca. En el caso de Huayna Capac nos dice que:

> [...] En tres ueses que entraron al sacreficio no les llamó; en los quatro le llamó su padre el sol [...] Entonses tomó la bolla y masca paycha y se leuantó luego (2002, 113).

Hay muchos cronistas que coinciden con Guaman Poma en sostener que en la elección del sucesor no existía un criterio predeterminado de status adscrito que tuviera que ver con el orden del nacimiento y, más bien, todo quedaba librado

a la decisión del Sol. En realidad esta debería ser la teoría legitimadora, pues de hecho no parece que varios candidatos se presentaban al templo del Sol para que entre todos uno fuese elegido. Ya hemos visto que el mismo cronista ayacuchano no nos dice que varios candidatos se presentaron con Huayna Capac sino que él se presentó tres veces y a la cuarta salió elegido.

Lo que podemos deducir de esta descripción es que muy probablemente la decisión de una elección previa llevada por el Inca gobernante o las autoridades que le eran más cercanas era consagrada en el templo del Sol y luego se hacían los rituales que hemos mencionado anteriormente.

Que existían criterios de status adscrito en términos de parentesco, no me queda la menor duda, de lo contrario no tendría sentido que la elite incaica definiera sus rangos por consideraciones a estos vínculos y que, aun siendo una ficción, el heredero debía de provenir de la unión del rey Inca y su consorte la Coya o Pihuihuarmi, que era caracterizada como su hermana. Pero la Coya no era la única esposa del Inca. Así como era el único que tenía la potestad de casarse con su hermana, era también el que gozaba de la prerrogativa de desposarse con el mayor número de mujeres, pudiendo ocupar cada una de ellas distintos rangos jerárquicos. Dada esta circunstancia cada Inca debió de tener un gran número de hijos.

Diego Fernández, como hemos visto páginas atrás, refiere que si la Pihuihuarmi no le podía dar hijos al Inca, sus allegados se reunían y escogían a uno entre los muchos hijos que tenía el Inca, y luego lo hacían pasar como si fuese hijo de la esposa principal, conservándose así el ideal de la pureza sucesoria. A continuación agrega que esto también se hacía si esta última «[...] tenía hijo que fuese mentecato o no tuviesse juicio para gobernar [...]» (Fernández, 1876, libro III, p. 359).

Es posible que los allegados al Inca que ostentaban posiciones encumbradas tuviesen un rol más activo en la elección cuando el Inca antecesor ya no estaba de por medio. Pero, si estaba en funciones, suya era la responsabilidad mayor tanto que la podía extender a uno de sus hijos e incluso hasta sus nietos aun cuando todavía ni siquiera tenían la edad necesaria como para fijarse si eran «mentecatos o incapaces de gobernar».

También podía darse el caso, como refieren algunos cronistas en relación a Huayna Capac, que el apoderado de un sucesor joven traicionase la voluntad del Inca que le había depositado su confianza y que quisiese imponer al hijo del Inca con otra mujer. Afortunadamente para Huayna Capac en este relato aparece un tío del Inca que se enfrenta a los traidores y les desbarata su plan, a la par que les da severos castigos que acaban con sus vidas.

Otro caso de resistencia a la voluntad del Inca es el de Pachacuti, en relación a la decisión de su padre de poner en el trono a su hermano mayor Urco. Los atenuantes que legitiman esta acción, que en otras circunstancias debió ser considerada como ilegal, es que tanto Viracocha, el padre del noveno Inca, y su hermano, hacen abandono de la ciudad en circunstancias en que el Cuzco era amenazada por los chancas. A los ojos de los que proporcionan este relato se trataba de un comportamiento cobarde que ponía en serio riesgo la independencia de los incas. Ante semejante amenaza, Inca Yupanqui, que después sería conocido como Pachacuti, asume la defensa de la ciudad contra los designios de su padre y con una ayuda divina logra vencer al enemigo.

Buscando conformarse a la autoridad de su padre le pide que como Inca reinante pise los despojos de los vencidos. Este se niega cediéndole esta prerrogativa a su hijo Urco. Esto no es aceptado por Pachacuti y sus seguidores, lo cual lo indispone con Viracocha. Mientras tanto, Urco le prepara una celada para deshacerse de él. El complot fracasa. Urco muere y finalmente no le queda más remedio al padre sino aceptar que su hijo Inca Yupanqui fuese coronado junto con otorgarle el apelativo de «Pachacuti».

El apego a gestos rituales es una característica que todavía perdura en la sociedad andina y que en el pasado debió alcanzar altos grados de elaboración, particularmente a nivel de la realeza incaica que se desenvolvía en un plano cercano o idéntico al de los dioses. Pisar los despojos de los vencidos era un acto que confirmaba el poder y la autoridad del vencedor y por más que el triunfador era Pachacuti, si todavía no era coronado, no podía arrogarse un atributo que era de su padre. Solo entronizados los incas podían desarrollar determinadas acciones, pero para llegar a esta etapa había algunos caminos que recorrer que se iniciaban en los sucesores a temprana edad.

Sin lugar a dudas mostrar ciertas habilidades en distintos campos debió ser un prerrequisito. Hoy, por ejemplo, en algunas comunidades quechuas se dice que si un repartidor del agua no tiene la rapidez necesaria para seguir a lo largo de las acequias la materia que reparte debe ser excluido de todo cargo de autoridad, porque será lento en todas las acciones que acometa. En otras comunidades para probar la competencia de los jóvenes que recién se casan se les nombra *collana* y como tales deben llevar la delantera en todas las faenas comunales que se realizan.

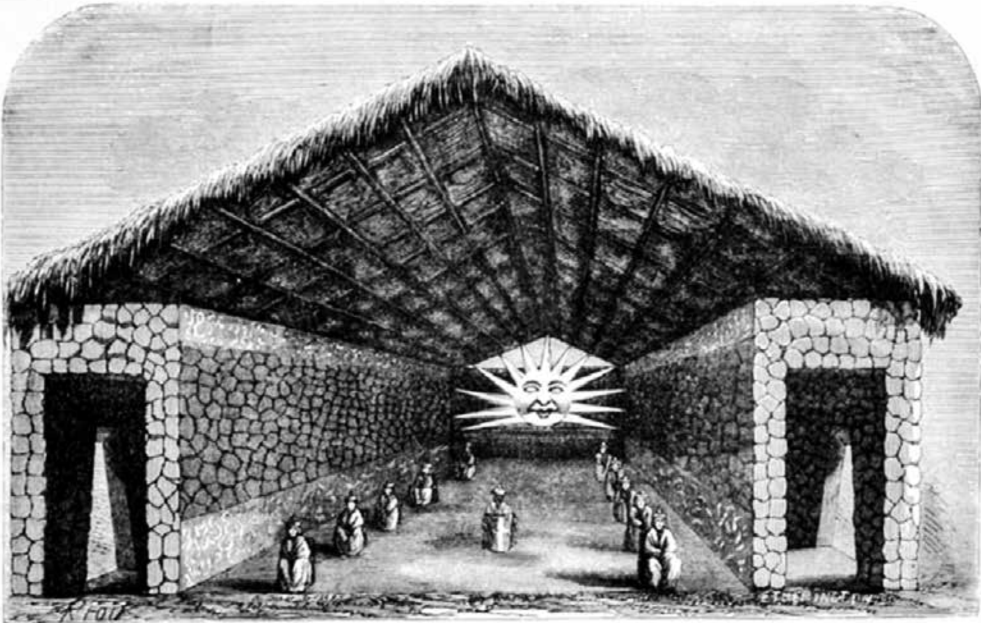
No obstante, las habilidades sin el cumplimiento de los gestos de etiqueta no eran suficientes. Había uno muy importante señalado por Murúa cuando nos dice:

> [...] que se usaba entre estos Ingas besar los pies el hijo o sobrino que heredaba el Reino, estando en la cama, que valía esto tanto como hacer juramento y coronación por cuya causa de haber estado este príncipe y Señor Guascar lnga ausente cuando se murió su padre, quieran decir que su hermano Atagualipa había besado los pies, y que por esta causa se había alzado por Rey y Señor en Quito (Murúa, 2004, fol. 21r).

Eran tantas las variables para acceder al trono y, por la orientación poligámica del Inca, numerosos los pretendientes que aspiraban a conquistarlo, que si un Inca moría sin haber definido a su sucesor, su entorno más cercano prefería mantenerlo en secreto, pues de divulgarse los riesgos de una erupción social eran muy altos (Murúa, 2008, fol. 80v; Las Casas, 1892, cap. XXXVI).

La muerte de Huayna Capac, que es el más histórico de los Incas enumerados por los cronistas, debió de estar rodeada de muchas circunstancias anómalas que a la postre podrían explicar la confrontación que se dio entre sus hijos Huascar y Atahualpa en circunstancias en que se comenzaba a materializar la presencia española. El hecho que este conflicto fue flagrantemente manipulado por los invasores europeos para legitimar su permanencia y los réditos personales que algunos alcanzaron a través de sus alianzas políticas y matrimoniales con los vencidos, resta confianza a muchas de las descripciones que los cronistas plasmaron sobre este momento histórico. Sin embargo, no sin estar exentos de alguna temeridad, podemos extraer algunos datos que nos ayuden a ofrecer algunos aportes al tema que nos hemos planteado en este trabajo.

Una primera interrogante que nos asalta es en relación al nombre del undécimo Inca, que en realidad, como hemos visto, correspondía al epíteto que se le daba a un príncipe antes de su ascenso como Inca. Sin embargo, como hemos visto en extenso, es alrededor de él que contamos con las mejores descripciones de los rituales para acceder a las últimas etapas de la coronación de un Inca. ¿Hasta qué etapa de su vida un Inca (o quizá una vez muerto) podía seguir siendo llamado Huayna Capac y cuándo se convertía en un Tupa Yupanqui y se integraba a la estructura decimal de las *panaca-s*? Según Garcilaso de la Vega, el Coricancha albergaba las momias de los once incas antes de Huáscar y Atahuallpa, pero mientras los diez primeros se ubicaban simétricamente en dos líneas paralelas, aquella de Huayna Capac figuraba aislada mirando la imagen del Sol (ver fig. 15).



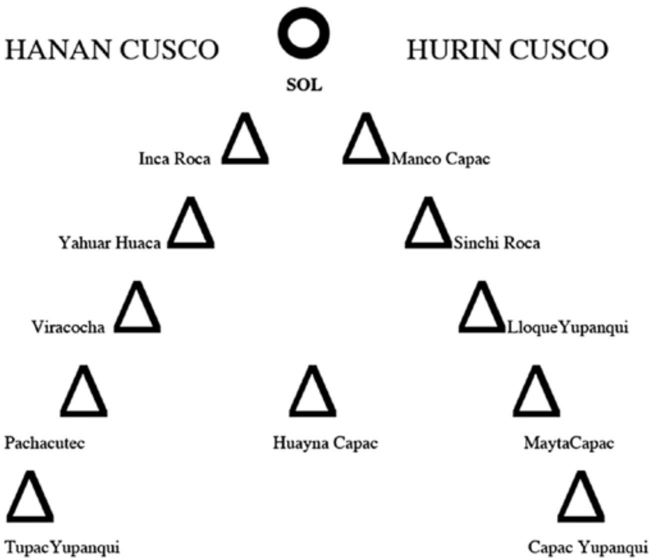


Figura 15. Las momias de los incas en el Coricancha. Fuente: Paul Marcoy (1875, p. 204). Y diagrama de la posible posición de la momia de cada inca.

Huayna Capac es un gobernante inca bastante sui géneris, pues por su posición entre la historia Inca y la europea oscila entre el mito y la historia. Por un lado, los rituales bajo los cuales es entronizado tienen un marcado sesgo por la atemporalidad de los arquetipos andinos expresados en los rituales. Pero, por otro, la historia da cuenta de una creciente identificación con Tomebamba, al punto de establecer una especie de nuevo Cuzco en esta región y adoptar una *panaca* que llevaba este nombre, en vez de seguir vinculado a una de aquellas diez que eran parte de la organización nobiliaria cuzqueña. ¿Se trataba de un rompimiento radical con los patrones políticos que hasta este gobernante habían existido debido a la gran expansión del imperio o tan solo un reacomodo de la tradición a las nuevas circunstancias? Por el momento no estamos capacitados para dar una respuesta, pero los eventos sucesorios que siguieron a su desaparición dan testimonio de lo que pudo haber sido recurrente cuando un Inca fallecía sin haber definido plenamente a su sucesor.

Acabamos de ver que según Murúa, Atahualpa, por haber besado los pies de su padre, se alza reivindicando mayores derechos que su hermano. Betanzos, gran conocedor de la lengua y las tradiciones incas, pero más parcializado que Murúa por estar casado con una viuda de Atahualpa, a su vez trata el tema de la legitimidad de los mencionados hermanos luego de narrar que estando en el Cuzco con muchos años a cuesta sus allegados lo urgen a designar un heredero. Su preocupación devenía:

> [...] que él tenía muchos hijos, que había habido en hijas de señoras de la ciudad del Cuzco y de su linaje; porque Atahualpa era hijo de una señora deste Cuzco llamada Palla Coca, de la línea de Ynga Yupangue y prima segunda de Guayna capac y biznieta de Ynga Yupangue, y al padre desta llamaron Llapcho, y era nieto de Ynga Yupangue e hijo de un hijo suyo. Y éstos fueron los padres y abuelos de Atahualpa, y este estaba emparentado y propincuo al deudo y linaje de Capac Aillo[31], que ellos dicen que era el linaje de Ynga Yupangue. Y Guascar era hijo de una mujer que llamaron Ragua Ocllo, de la nación de los Hurin Cuzco, e algún tanto deuda de Ynga Yupangue y ésta era emparentada de muchos deudos que eran señores de los de Hurin Cuzco y, ansimismo, eran principales de la ciudad. Y desta manera tenía Guayna capac muchos hijos e hijas emparentados en la manera ya dicha; y, como

[31] Cieza de León señala que la madre de Atahualpa era: «[...] Tuta Palla, natural de Quillaco, aunque otros dicen ser del linaje de los Orencuzcos; y siempre, desde que se crió, anduvo Atahuallpa con su padre, y era de más edad que Guascar» (Cieza, 1987, p. 239, cap. LXII). Poco después sostiene que sus allegados sentían simpatía por Guascar que era hijo de Chincha (Chimpo) Ocllo (Cieza, 1987, p. 261, cap. LXVIII).

Guaman Poma, por su parte, que no tenía simpatías ni por Atahualpa ni por los chachapoyas (con quienes litigó por unas tierras en Chupas), aduce que la madre de Atahualpa era una mujer de esta etnia (Guaman Poma, 2001, 114 [114]).

> los señores viesen que destos hijos no había ningún hombre y que todos eran niños y que si muriese en aquella coyuntura el padre, que les quedaría alguna confusión, no habiendo dejado nombrado alguno destos por Señor y que en la elección que ellos tuviesen, podríales suceder alguna pasión, porque los deudos del uno querían que fuese Señor aquel hijo del Señor que ansí con ellos tenía deudo, y lo mismo querían los otros, de lo qual podría levantar entre ellos algún escándalo, porque veían aparejo para ello (Betanzos, 1987, p. 194).

La respuesta que da a sus inquietudes es que ellos asuman esta responsabilidad o que en todo caso uno de ellos asuma el mando hasta ver cuál de sus hijos era el más capacitado para sucederlo.

Este pasaje es un testimonio muy elocuente de las consecuencias de la poligamia de los incas y de las tensiones internas que se generaban alrededor de las familias nobles vinculadas a los potenciales herederos. Lo que deja en claro es que el sucesor tenía que ser un hijo del Inca, fuese de Hanan Cuzco o de Hurin Cuzco. A todas luces de lo que Betanzos nos habla a lo largo de su crónica sobre la composición social de estas dos mitades el más legítimo debió ser Atahualpa, por sus vínculos con antepasados perteneciente a la primera de las dos mitades, aunque se equivoque y diga que Capac Ayllu era de Capac Yupanqui y no de Tupa Inca Yupanqui, como señalan la mayor cantidad de fuentes. Sin embargo, uno de Hurin Cuzco no quedaría completamente descartado, de lo contrario los vínculos de Huascar no hubiesen sido detallados y se concluyese que si no había definición del heredero algún «escándalo» podría levantarse.

También se deja translucir que si Huayna Capac no toma una decisión es porque sabía que sería inútil, ya que si fallecía antes que su elegido tuviese edad para gobernar, igualmente sus allegados tendrían que enfrentar el problema que inexorablemente se suscitaba. Lo que llama la atención es que siendo tan prolijo Betanzos no haga referencia a la que debió ser la Coya de este undécimo Inca. Por el contrario, quien si se explaya al respecto es Santa Cruz Pachacuti, que nos dice que la preparación de la coronación de Huayna Capac tomó como tres años y en aquella ocasión se casó con su «[...] hermana carnal de padre y madre llamada coyamamacucirimay» (Pachacuti, 1993, pp. 296-297).

Con este matrimonio Huayna Capac queda consagrado como Inca, pero según el mismo Santa Cruz Pachacuti antes de él se unió con otras mujeres con las cuales tuvo distintos hijos (Pachacuti, 1993, pp. 299-300)[32].

---

[32] He confrontado este texto con el facsímile publicado en internet por la Biblioteca Nacional de Madrid.

De acuerdo a Santa Cruz Pachacuti la carrera procreadora de un Inca se iniciaba antes de su matrimonio con la Pihuihuarmi, pero no dice nada si los engendros también figuraban entre la pléyade de potenciales candidatos al trono que concebía.

De este análisis lo que asoma es que para ser coronado como rey Inca existían numerosas variables. Las tensiones previas al acto ritual debieron ser intensas, pero el pasarlo tampoco era garantía que estas terminaran. Entre las fuentes hay mucha coincidencia de que Huascar alcanzó esta consagración y en el manuscrito Getty de Fray Martín de Murúa hay una descripción pormenorizada de cómo transcurrió y de su matrimonio con Chuqui Huipa, su hermana; sin embargo, no le sirvió de mucho, pues poco después tuvo que enfrentar la beligerancia de su hermano Atahualpa y su posterior derrota y muerte en Andamarca.

Ser ungido por su padre el dios Sol debió conceder una gran fuente de poder a un rey Inca. A partir de ese momento, como señala Guaman Poma, se identificaba con Huanacauri y se convertía en un *axis mundi* que tenía la potestad de recriminar y hasta castigar a las *huacas* que mostraran signos contrarios a sus designios. Desde entonces dejaba el mundo de los mortales y se instalaba en la corte de los dioses, pero así como podía desafiar a las huacas, no quedaba completamente exento de ser retado por sus hermanos reales o clasificatorios, pues ellos también eran descendientes de un ser divino. Ya hemos visto cómo un hijo desafió la autoridad de su padre cuando este por su cobardía expuso al Cuzco al dominio de los chancas. En el caso de Huascar su traspié, para Murúa y otros cronistas, fue maltratar a mensajeros que Atahualpa le envió portándole regalos, lo que era equivalente a quebrantar el principio de reciprocidad que era el valor más preciado en el mundo andino.

Como el rey que cuidaba el árbol del bosque cercano al lago Nemi que motivó a Frazer su monumental obra titulada *La rama dorada*, el Inca, a pesar de ser un dios en la tierra, también estaba expuesto a ser removido, pero en este caso no era por cualquier rival sino por alguien de su familia. Muy probablemente su poder se iba consolidando a medida que avanzaba en sus conquistas y sus redes sociales, cimentadas principalmente en vínculos por afinidad, se iban expandiendo. De aquí el tener numerosas mujeres, pues ellas eran el instrumento de sus alianzas que se moldeaban sobre el ideal de intercambios directos o simétricos.

Puede ser que la entronización no garantizaba la permanencia de un Inca, pero al menos le daba la capacidad de tomar decisiones de naturaleza pública. Cuando el joven Sayri Tupa es inquirido por una embajada enviada por el virrey Hurtado de Mendoza que abandone Vilcabamba y acepte la propuesta que le planteaban, él responde que no tenía la capacidad para decidir porque «[...] no era señor jurado:

ni tenia poder para ello: por no auer recibido la borla [que es como la corona de los reyes] por no tener edad cumplida» (Fernández, 1876, cap. IV, p. 376).

No queriendo extenderme más dejo para otro ocasión el análisis de las insignias reales que realzaron la condición celestial del Inca, así como la etiqueta que se entretejió a su alrededor. Para finalizar solo me resta decir que tal era el poder del Inca, que además de ordenar a las huacas y hasta castigarlas, accedieron a lo que sabemos es prerrogativa de dioses como el cristiano y que desconocemos se asocie con otros reyes divinos, fuesen estos de Mesoamérica o de otras partes del mundo. Esto es alcanzar el don de la ubiquidad o la capacidad de poder estar en diferentes sitios al mismo tiempo. Esto pudieron lograrlo gracias a la institución de los *wawqis*, que eran también llamados «bultos» que se confeccionaban con partes desechables del cuerpo de un Inca o con objetos que habían estado expuestos a su contacto físico. De ello da una descripción muy significativa Bernabé Cobo (1653, lib. XIII, cap. IX, p. 336).

Si objetos e imágenes inertes santificadas por su cercanía con personajes ilustres a quienes representaban podían hacer las veces de sus representados, con mucha mayor razón eran alzados a la condición de divinidades los cuerpos de individuos con rangos semejantes que habían perdido su vitalidad. Entre estos los de mayor relieve fueron las momias de aquellos que alcanzaron la posición de Inca, a las cuales los europeos también les dieron el calificativo de bulto.

El hecho que momias y *wawqis* fuesen denominados «bultos» trae un factor de confusión en las fuentes, pues muchas veces no se puede precisar con claridad si a lo que se están refiriendo es a uno u otro. Sin embargo, no creo que esto hubiese sido mayormente significativo para una sociedad que buscaba modelarse en el cosmos y para lo cual requería de pivotes reales o ficticios a fin de mantener sus grupos sociales, su sistema de rangos sociales y el funcionamiento de su sistema calendárico. Como bien señala William Isbell:

> [...] the Incas manipulated descent terms to create groupings that were politically expedient. What was require to legitimize fiction was a founding ancestor for each descent group -a mummy, a *guaugue*, an idol, or better yet, all three. As a member of a descent group one participated in the veneration of the founding ancestor, and the internal organization of the group could take place around these ritual activities rather than actual kinship relations, albeit employing the terms supplied by kin terminology. In Cuzco the royal descent groups were called *panaca* a term related to the Word *pana*, "sister", probably in recognition of the fundamental relationship brother have with their sisters (Isbell, 1997, pp. 64-65).

El culto a los antepasados existe en muchas sociedades, pero en la mayor parte de ellas el entierro, sea primario o secundario, es una parte esencial que lo integra. Las culturas que florecieron en los valles interandinos no son una excepción, y gracias a su existencia los arqueólogos han podido contar con un recurso de primer orden para estudiarlas. Lo que no es usual es encontrarse que la última que floreció antes de la llegada de los españoles y que alcanzó una expansión sin precedentes conservase a las momias, reales o ficticias, de sus gobernantes insepultas participando con los vivos en distintos ceremoniales.

Esto querría decir que los incas no solo accedieron al don de la ubiquidad, sino hasta cierto punto al de la inmortalidad. Sin embargo, no se crea que pensaban que sus reyes no morían, y que estaban exentos de ceremonias fúnebres. En realidad estas fueron complejísimas, pero una vez muertos, dependiendo de si eran cadaveres, estatuas o bultos podían ser destinados a diferentes lugares, como lo sugiere Betanzos en relación al cuerpo de Pachacuti, de quien dice que se le llevó a un pueblo llamado Patallacta[33] (Betanzos, 1987, p. 150).

Ya hemos visto que una de las características más notorias de las grandes ceremonias era sacar a todas las momias o bultos ubicándolas en sitios que al parecer, como en el templo del Sol, ya tenían asignados. Fuese un ceremonial vinculado con la cosecha, como la descripción de Molina-Segovia que nos resume Zuidema páginas atrás, la coronación de un Inca u otra ocasión relevante. En dichas ocasiones se hacían presentes al unísono las momias de los supuestos reyes de Hanan Cuzco y Hurin Cuzco con sus mejores atuendos.

Tal era la presencia que los muertos tenían en los vivos que hasta les solicitaban su autorización para contraer matrimonio, como nos cuenta Pedro Pizarro, que estando en el Cuzco

> [...] un capitan de Mango Ynga, que auia de yr con el, uino a rrogar al Marques ynbiase a rrogar a uno destos muertos que le diese por muger una parienta suya, que estaua en su seruicio. El Marques me mando a mi que fuese con don Martin, la lengua, a pedille de su parte diese la yndia a este capitan. Pues creyendo yo que yua a hablar algun yndio uiuo, me lleuaron a un bulto de estos muertos, donde estaua asentado dentro de unas andas, que asi los tenian; y el yndio diputado que hablaua por el de un lado, y la yndia al otro, sentados cabe el muerto. Pues llegados que fuimos delante del muerto, la lengua le dixo el menzaxe, y estando asi un poco suspensos y callados, el yndio miro a la yndia (entiendo yo que para sauer su uoluntad); pues

[33] Algunos investigadores creen podría tratarse de Machu Picchu, pero es improbable, pues mi impresión es que la momias no podían estar muy lejos de la ciudad del Cuzco para los distintos rituales en que su presencia era necesaria.

> despues de auer estado asi como digo, me respondieron ambos a dos diziendo que su senor el muerto / dezia que fuese asi, que lleuase la yndia el capitan ya dicho, pues lo queria el *apo* (que asi llamauan al Marques) (Pizarro, 1978, cap. X).

Como algunos cronistas señalan, es dable que la momificación pudo haber estado unida a una idea de futura resurrección. Atahualpa mismo lo decía y bien pudo ser por esta razón que prefirió la pena del garrote a la hoguera. Sin embargo, a un nivel menos conciente, simpatizo con Isbell cuando señala que cada momia era

> [...] symbol of a social unit (and we could add and social position) in Cuzco. It was the founder and charter for the cohesion of its social group, with its land and other resources, its ritual and administrative obligations, its internal order, and its corporate interests. The mummies were foci for actions that created solidarity, hierarchy and group identity for each ayllu or panaca. Furthermore, relations between mummies – biological or fictitious – described more inclusive social relations and were essential for political unity as well as for inequality and governance. Together the mummies embodied Inca society [...] (Isbell, 1997, p. 68).

A través de las momias el mito y la historia se reconciliaban. Lo sagrado se humanizaba pero al mismo tiempo elevaba a sus gobernantes al nivel de los dioses convirtiéndolos en su fuente de vida y en protectores de los posibles cataclismos que los pudiesen asolar.

Por más que la cultura inca trató de doblegar a la muerte hablando de resurrecciones y momificando los cuerpos de aquellos que en vida habían constituido el principio de orden y se homologaban con las divinidades celestiales, se reconoció su condición inevitable. Para hacerle frente existió toda una elaborada tradición médica que se puso al servicio de todo ser humano, pero para aquellos de cuyo poder dependía no solo su propio bienestar sino el de la sociedad en su conjunto los medios que se dispusieron fueron más complejos.

Como he tenido oportunidad de comparar en otras ocasiones tanto en México como en el Perú prehispánico existió la creencia que el presente se ubicaba en una quinta edad que había sido precedida por otras cuatro, cuyas poblaciones habían desaparecido por cataclismos y que la vigente correría eventualmente la misma suerte (Ossio, 2008, cap. IV). Para los mexicanos este final se traduciría en una interrupción del movimiento del sol y para los peruanos en un cataclismo cósmico que denominaban *pachacuti* (*pacha-kutiq*). En ambos casos este calamitoso acontecimiento era visto como inevitable, aunque su final podía dilatarse. Para los mexicanos el medio del cual se valieron fueron los sacrificios humanos destinados al astro rey. Los peruanos en cambio cifraron sus esperanzas en el Inca, que así como tenía el poder de reprochar a las huacas, también tenía la capacidad de

ejercer su dominio sobre las fuerzas naturales y sobre su padre el Sol a fin de evitar la ruptura del orden.

Es gracias a estos poderes y a la ayuda que recibe del sol que Inca Yupanqui logra derrotar a los chancas y convertirse en Pachacuti, el «transformador del mundo». Es decir, aquel que reestructura la ciudad del Cuzco y reintroduce el orden que había estado a punto de perderse por la cobardía de su padre, el octavo Inca Pachacuti.

Es esta capacidad del Inca, de restablecer el orden, la que nutre al mesianismo andino que se desarrolla a partir de la obra de Guaman Poma de Ayala y la que llega a imaginar, como en el mito de Inkarrí que recogen Josafat Roel Pineda y José María Arguedas, que el Inca tiene la capacidad de amarrar al sol para que dure el tiempo y permita cumplir con las tareas que tenía pendientes (Roel Pineda & Arguedas, 1973, pp. 220-221). A esta acción se denomina en quechua *inti watay*, que coincide con el nombre que se le da a la piedra más sagrada de Machu Picchu (*Inti watana*; un reloj solar), cuando en realidad se trata del vértice de un complejo arquitectónico que tiene la forma de una pirámide.

Ante tales poderes los cataclismos no se impedían sacrificando víctimas al Sol, sino más bien al Inca para preservar su salud y mantenerlo joven. A mi parecer es esta preocupación la que estuvo detrás de las *capacochas* que, como hemos visto, se organizaban principalmente cuando un Inca ascendía al trono.

También hemos hecho referencia que la muerte de un Inca tenía tal potencial de disrupción social y política que sus colaboradores más cercanos preferían mantenerla en secreto. Tal fue el grado de institucionalización de esta práctica que Las Casas refiere que se ordenó:

> [...] que estando el Rey enfermo, lo metiesen en los más secretos aposentos de sus casas, que no lo viesen sino solos sus mujeres y hijos y el que lo había de heredar, los muy privados y el médico o médicos que lo curaban (y éste nunca salía de junto a él) [...]
>
> Lavábanle el cuerpo todo muy bien y vestíanle de los mejores y más ricos vestidos y ropas que él tenía y las joyas y vasos de que más se arreaba y servía, con todo lo cual le sepultaban y las mujeres y criados ya muertos cerca dél. Todo esto así hecho, tiénenlo así en su casa, sin que hombre de los de fuera sepa que es muerto, como si estuviese vivo.
>
> Pasado el mes, ya que por diligencia del sucesor estaba proveído lo que convenía para la paz y tranquilidad del reino, y que ya estaba todo sosegado, comenzaban los hijos y hermanos y más propincos parientes a medio llorar, fingendo un día que está ya muy malo y propinco a la muerte, y otro día que no tiene ya remedio, y otro día, finalmente, que ya es muerto.

> Sacan en público sus andas en que solía andar y su silla en que se asentaba y sus alhajas ricas que con él no enterraban, y poníanlas en un cadahalso alto y comenzábanlo luego todos plenamente a llorar [...]
>
> Publicaban luego, que los criados y personas que al difuncto mucho amaban que quisieren ir a servir a su Señor, fuesen de su libertad. Luego, algunas mujeres y hombres que habían sido muy sus servidores y familiares, se ahorcaban para ir a servirle; otros que no tenían tanto ánimo para se matar, rogaban a sus amigos que los ahogasen, por tener por gran honra y beneficio ir a servirlo. Ninguno para esto forzaban que no fuese voluntario; porque decían, que el que no iba de su voluntad allá, no le serviría de buena gana o se huiría por no le servir, y aun también, porque los voluntarios y que se convidaban eran tantos, que de forzallos no había necesidad.
>
> Duraban estos lloros y obsequias seis y ocho meses [...] (Las Casas, 1892, cap. XXVI).

Otros cronistas nos dicen, como a continuación narra Betanzos, que no bien moría un Inca, o como parte de la ceremonia que se hacía al año de su muerte, sus familiares visitaban los lugares que en vida solía andar como si hubieran quedado sacralizados con su presencia. Murúa refiere que:

> Hacían en el año, por los difuntos, tres suertes de honras, a la primera llamaban tioya[34], que eran cinco días después de muerto, y otro llanto hacían a los seis meses del año, éste era en el Cuzco. El último, llamaban cullu guacani[35], que era al fin del año. Este se hacía universalmente en toda la tierra y entonces desechaban el luto y toda muestra de pena y dolor, y se lavaban las caras del jabón negro con que las traían tiznadas [...] (Murúa (Getty), 2008, fol. 44v).

Finalmente, la mayor parte de las fuentes coinciden que al año se hacía el complejo ritual conocido como Purucaya (Phuru-qaya), que tomaba varios días e incluía un número variado de representaciones que se daban en la plaza principal. Según Zuidema, este ritual coincidía con la cosecha y duraba cuatro meses, terminando con el entronamiento de un nuevo rey (2010, p. 255).

Con estos rituales se cumplía el mes y a continuación se lavaban los que por un año habían guardado luto. Terminado este acto purificatorio las ropas del difunto ante las cuales habían llorado eran llevadas a la plaza para ser quemadas en una gran

---

34 La raíz «tio» tiene la connotación de «arena» no encontramos otras equivalencias.

35 El autor anónimo de 1584 traduce *cuyu* como «menearse». *Cullu guacani* aludiría, por consiguiente, a «llorar meneándose». Jan Szemiński me hace ver que también existe *k'ullu* (*qullu*), «palo», que tiene la connotación de acabarse definitivamente sin descendencia, o acabar definitivamente algo.

hoguera, que posteriormente recibiría miles de camélidos a modo de sacrificio. Otros dos mil de estos animales eran degollados para consumo de los concurrentes. Finalmente eran sacrificados unos mil niños de ambos sexos en los sitios donde solía dormir o recrearse.

Con estos rituales debieron descontaminarse de todo lo que en vida le fue cercano al Inca, despidiéndose así del mundo terrenal para ascender al cielo como *illapa* y reunirse con su padre el dios Sol. Pero aquí no acaba la descripción. Para concluir, Betanzos nos dice que se hacía un bulto del nuevo señor para que lo «tuviese en su casa do todos lo reverenciasen y adorasen porque con las ceremonias e idolatrías que ya habéis oído era canonizado y tenían que era santo» (Betanzos, 1987, pp. 147-148).

Muerto el Inca y habiéndosele atendido a su cadáver y a las réplicas que se hacían de él por más de un año, las miradas se dirigían al sucesor y la nueva etapa que inauguraba. Todo lo que había pertenecido al antecesor, salvo algunos objetos, era destruido. Incluso hasta los espacios que había recorrido eran honrados y quizá descontaminados de su presencia a través de los niños que sacrificaban. Lo que quedaba de él era ahora responsabilidad de su grupo social, quedando posiblemente su momia en una sepultura pero las réplicas o *wawqis* pasaban a formar parte de un panteón especial de nuevas huacas que pasarían a formar parte de posiciones fijas de un conjunto que guardaba armonía con el cosmos y el ordenamiento social. En última instancia la estructura doblegaba a la historia diluyendo el recuerdo del individuo en arquetipos que se remontaban al *illo tempore*.

No queriendo excederme más en este artículo, la parte correspondiente a Mesoamérica, que supondrá hacer comparaciones sobre los temas que he tratado en relación a los incas, la quiero dejar para otro momento. Algo ya he adelantado en relación a los medios para enfrentar los cataclismos asociados con los ciclos temporales a los contrastes ya mencionados, ahora solo quisiera adelantar que ni entre los aztecas y los mayas encontramos mitos comparables sobre los orígenes de su monarquía ni en el tratamiento que en vida y muerte le dieron a sus monarcas. Entre los mitos de origen de sus monarquías nada existe entre los mesoamericanos que permitiera hacer el contraste entre unas de naturaleza *llacuaz* y otras *huari*. Es cierto que entre los aztecas o mexicas sus versiones tienen algo del lado *llacuaz*, al señalar que derivan de una localidad allende del lugar donde se establecieron, como es el caso de Aztlan. No obstante por ningún lado asoma un afán civilizador. Lo máximo que aspiran es a que se les deje un espacio para convivir con otros grupos.

Es cierto que en su peregrinar los aztecas fueron guiados por un dios como Huitzilopochtli y posteriormente su monarquía es modelada bajo la imagen de Topiltzin Quetzalcoatl, que tiene atributos divinos. Sin embargo, su expansión y desarrollo no se debe tanto a la hegemonía de una etnia frente a otras sino a la consolidación de alianzas sobre la base de relaciones matrimoniales. Tal es la importancia de estas últimas que incluso su arquetipo político no es oriundo de ellos sino de la tradición tolteca, que se incorpora a ellos a través de su vinculo con la ciudad-Estado de Colhuacan. En consecuencia, sus consideraciones legitimadoras no nacen en el seno de ellos mismos sino de sus relaciones con otros grupos adquiriendo un mayor sesgo histórico que entre los incas.

Entre los mayas los fundamentos de su monarquía son aún más diferentes, pues ellos no conformaron un Estado político unitario sino más bien un cúmulo de diferentes ciudades-Estado con sus respectivos monarcas, que si bien alcanzaron una naturaleza sagrada, ella reposaba en premisas cercanas al del chamanismo. En esta sociedad es un poco más difícil identificar el rango de sacralidad de sus monarcas, puesto que dioses y hombres participan de cualidades semejantes. En consecuencia, no basta que algunos personajes del Popol Vuh actúen como sus modelos. Para comprender su naturaleza divina tenemos que estudiarlos en relación a las variables que hemos seleccionado para los incas.

Esto último es igualmente válido para los reyes aztecas. Pero la tarea no es sencilla y para abordarla requeriremos de una segunda etapa que dejaremos para un poco más adelante.

Bibliografía

Acosta, José de
1792[1590] *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid: Pantaleón Aznar.

Albornoz, Cristóbal de
1967 Instrucción para descubrir todas las guacas de Pirú y sus camayos y haciendas. En Duviols, Pierre, Un inédit de Cristobal de Albornoz, *Journal de la Société des Américanistes*, 56(1), 7-39. También en: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jsa_0037-9174_1967_num_56_1_2269.

Anónimo
1586 *Arte de la lengua general del Peru llamada Quichua*. Lima: Francisco del canto. En línea: http://archive.org/details/arteyvocabulario00barc.

Anónimo (posiblemente Blas Valera)
1879 Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú. En Jiménez de la Espada (ed.), *Tres relaciones de antigüedades peruanas*. Madrid: Editorial, pp. 135-227. También en: http://books.google.com/.

Arguedas, José María & Josafat Roel Pineda
1973 Tres versiones del mito de Inkarrí. En J. M. Ossio A. *Ideología mesiánica del mundo andino.* Lima: Ignacio Prado Pastor.

Ávila, Francisco de
2011 *Manuscrito de Huarochirí*, Biblioteca Nueva, Universidad de Extremadura.

Bertonio, Ludovico
1612 *De la lengua Aymara*, Juli, Provincia de Chucuito. En: http://archive.org/details/vocabulariodela00bertgoog.

Betanzos, Juan de
1987[1551] *Suma y narración de los Incas*. Madrid: Atlas.

Cieza de León, Pedro
1880[1553] *Del señorío de los Incas*. En: http://archive.org/stream/segundaparte00ciezrich#page/n0/mode/2up.

Cobo, Bernabé
1893[1653] *Historia del Nuevo Mundo*. Sevilla: Sociedad de Bibliófilos Andaluces También en: http://books.google.com/.

Conrad, Geoffrey & Demarest, Arthur
1984 *Religión e imperio. Dinámica en el expansionismo azteca e inca*. Madrid: Alianza editorial.

Duviols, Pierre
1973 Huari y llacuaz. Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementaridad. *Revista del Museo Nacional*, XXXIX, 153-191.

Earls, John & Irene Silverplatt
1978 La realidad física y social en la cosmología andina. *Actes du XLIIe Congrés des Américanistes*, vol. IV, 300-325.

Espinoza, Waldemar
1973 Un movimiento religioso de libertad y salvación nativista. Yanahuara, 1596. En Ossio, Juan M., *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Ignacio Prado Pastor.

Estenssoro, Juan Carlos
1994 Los Incas del Cardenal: Las acuarelas de la colección Massimo. *Revista Andina,* 12 (2), 403-426.

Evans-Pritchard, E. E.
1962 The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan. *Social Anthropology and Other Essays*. New York: Free Press Paperback, pp. 192-212.

Feeley-Harnik, Gillian
1985 Issues in Divine Kingship. *Annual Review of Anthropology*, 14, 273-313. También en: http://www.jstor.org/stable/2155598.

Fernández, Diego, El Palentino
1571 *Primera y segunda parte de la Historia del Perú*. Sevilla: Impreso en Casa Hernando Díaz (http://www.archive.org/stream/colecciondedocu04odrigoog#page/n10/mode/2up)

Flores Ochoa, Jorge
1974 *Enqa, enqaychu illa* y *khuya rumi*: Aspectos mágico-religiosos entre pastores. *Journal de la Société des Américanistes,* 63, 245-262. También en: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jsa_0037-9174_1974_num_63_1_2129.

Frankfort, Henri
1965 *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. Chicago: Chicago University Press.

Frazer, James
1981 *La rama dorada. Magia y religión*. Ciudad de México, Madrid, Buenos Aires: FCE.

Garcilaso de la Vega, Inca
1960[1609] Los comentarios reales de los incas. *Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega*, t. II. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas.

Gonzalez Holguín, Fray Diego
1952[1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Guaman Poma de Ayala, Felipe
1968[1615] *El primer nueva cronica y buen gobierno*. París: Institut d'Ethnologie.
2001[1615] *Nueva corónica y buen gobierno. Complete digital facsimile edition of the manuscript, with a corrected online version of Guaman Poma 1980.*

Copenhagen: Royal Library of Denmark. También en: http://www.kb.dk/elib/mss/poma/.

Gutiérrez de Santa Clara, Pedro
1905 *Historia de las guerras civiles del Perú (1544-1548) y otros sucesos de las Indias.* Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia de América, Tomo IV. También en: http://books.google.com.

Hocart, Arthur
Kingship. Oxford: Oxford University Press.

Isbell, William
1997 *Mummies and Mortuory Monuments*. Texas: Texas University Press.

Kantorowicz, Ernst H.
1997 *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press.

Larrea, Juan
1960 *Corona incaica*. Córdova: Universidad Nacional de Córdova.

Las Casas, Bartolomé de
1892[1554] *De las antiguas gentes el Perú*. Colección de Libros Españoles Raros o Curiosos. También en: http://books.google.com/.

León Portilla, Miguel
2005 *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista.* Ciudad de México: UNAM.

Lévi-Strauss, Claude
1995 ¿Existen las organizaciones dualistas? En *Antropología estructural.* Barcelona y Buenos Aires: Ediciones Paidós, pp. 165-194.

Lienhardt, Godfrey
1959 Los chilluk del Alto Nilo. En Darryll Forde (ed.), *Mundos Africanos.* Ciudad de México: FCE, pp. 213-248.

Marcoy, Paul
1875 *Travels in South America*. Nueva York. También en: http://archive.org/details/travelsinsoutha01marcgoog.

Mariscotti de Görlitz, Anamaría
1972 La posición del señor de los fenómenos meteorológicos en los panteones regionales de los Andes centrales. *Historia y Cultura*, 6, 207-215.

Masuda, Shozo

2002 El Sapan Inca como rey sagrado. En *El Hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G.Y.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 567-575.

Mena, Cristóbal

[1534] *La conquista del Perú, llamada la Nueva Castilla*. Cuzco: Centro de Estudios y Difusión de la Cultura Andina Bartolomé de las Casas. También en: http://www.bartolomedelascasas.es/paginas/cmena1.htm.

Millones Santa Gadea, Luis

1964 Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taki Ongoy. *Revista Peruana de Cultura*, 3, 134-139.

Molina, Cristóbal de

1989[1575?] Relación de la fábulas y ritos de los Ingas. En Cristóbal de Molina y Cristóbal de Albornoz, *Fábulas y mitos de los incas.* Henrique Urbano & Pierre Duviols (eds.). Madrid: Historia 16, pp. 47-159.

Molina, Cristóbal de, "el Almagrista" (Bartolomé de Segovia)

1968[1552] Relación de muchas cosas acaescidas en el Perú. En Francisco Esteve Barba (ed.), *Crónicas peruanas de interés indígena*. Biblioteca de Autores Españoles, tomo CCIX. Madrid: Atlas, pp. 56–95.

Murúa, Martín de (Manuscrito Galvin)

2004[1590] *Origen y genealogía real de los reyes incas del Perú* o *Códice Murúa*. Madrid: Ed. Testimonio.

Murúa, Martín de (Manuscrito Getty)

2008[1613] *Historia general del Perú.* California: facsimile of J. Paul Getty Museum Ms. Ludwig XIII 16.

Oré, Luis Jerónimo

1992 [1598] *Symbolo catholico indiano*. Lima: Australis.

Ortiz, Alejandro

1973 El mito de la escuela. En Juan M. Ossio A. (ed.), *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Ignacio Prado Pastor, pp. 239-250.

Ossio, Juan M.

1973 *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Ignacio Prado Pastor.

1977 Myth and History: The Seventeenth-Century Chronicle of Guaman Poma de Ayala. En Ravindra K. Jain (ed.). *Text and Context. The Social Anthropology of Tradition,* Filadelphia: ISHI, pp. 51-93.

1995 Mitología inca y cosmovisión andina. En Marco Curatola Petrocchi y Fernando Silva Santisteban (eds.). *Historia y cultura del Perú.* Lima: Universidad de Lima y Museo de la Nación, pp. 205-264.

2009 *En busca del orden perdido*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Oviedo, Gonzalo Fernández de

1855 *Historia general y natural de las Indias*. Madrid: Real Academia de la Historia. También en: http://archive.org/search.php?query=historia%20general%20y%20natural%20de%20las%20indias%20Gonzalo%20fernandez%20de%20oviedo.

Pachacuti, Juan de Santa Cruz

1993[1613] *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*. Cuzco: CBC.

Palomino, Salvador

1984 *El sistema de oposiciones de la comunidad de Sarhua.* Ayacucho: Pueblo Indio.

Pizarro, Pedro

1571(1978) *Relación del descubrimiento y conquista del Perú.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. También en: http://es.scribd.com/doc/50568747/PIZARRO-Pedro-1571-1978-Relacion-del-descubrimiento-y-conquista-del-Peru.

Polo de Ondegardo

1985(1584) Los ritos de los indios. En *Doctrina Cristiana y catecismo para instrucción de los indios*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 265-283.

Porras Barrenechea, Raúl

1971 *El cronista Huaman Poma de Ayala*. Lima: Imprenta editores.

Ramirez Horton, Susan

2005 *To Feed and to Be Fed*. Stanford: Stanford University Press.

Ramos Gavilán, Alonso

1621 *Historia del celebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana y sus milagros e invención de la Cruz de Carabuco*. Lima: Geronymo de Contreras (kuprienko.info/gfe/view.php?file=Textos/Peru/HisC1.pdf).

Román y Zamora, Jerónimo

1595 *Repúblicas del mundo divididas en tres partes.* Salamanca: Juan Fernández. También en: https://books.google.com.pe/books?id=V_ActEypfW0C&printsec=frontcover&dq=roman+y+zamora&hl=es-419&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=roman%20y%20zamora&f=false.

Rostworowski de Diez Canseco, María
1970 El repartimiento de Do.a Beatriz Coya, en el valle de Yucay. *Historia y Cultura*, 4, 153–267.

Ruiz de Arce, Juan
[1545] *Advertencias que hizo el fundador del vínculo y mayorazgo a los sucesores de él*, Cuzco: CBC. También en: http://www.bartolomedelascasas.es/paginas/ruiz.htm.

Smith, Howard D.
1957 Divine Kingship in Ancient China. *Numen*, 4 (3), 171-203. También en: http://www.jstor.org/stable/3269343.

Urton, Gary
2004 *Historia de un mito. Pacariqtambo y el origen de los Inkas:* Cuzco: CBC.

Wachtel, Nathan
1973 La visión de los vencidos: La conquista española en el folklore. En Juan M. Ossio A. (ed.), *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Ignacio Prado Pastor, pp. 37-81.

Xerez, Francisco
[1534] *Verdadera relación de la conquista del Perú*. Cuzco: CBC. También en: http://www.bartolomedelascasas.es/paginas/jerez3.htm.

Yamaguchi, Masao
1977 Kingship, Theatricality, and Marginal Reality in Japan. En Ravindra K. Jain (ed.). *Text and Context. The Social Anthropology of Tradition,* Filadelphia: ISHI, pp. 151-179.

Zuidema, R. T.
1964 *The Ceque System of Cuzco. The Social Organization of the Capital of the Incas*. Leiden: Ed. Brill.
1989 Mito e historia en el antiguo Perú. En *Reyes y guerreros*. Lima: FOMCIENCIAS, pp. 219-255.
1995 *El sistema de los ceques del Cuzco. La organización social de la capital de los incas*, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
2010 *El calendario inca*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República y Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

El Inca como gran ecólogo

Jan Szemiński

La encarnación de actitudes ecológicas incaicas era el mismo Inca (*Inqa*[1])-rey. Así lo describe el folklore moderno y los textos antiguos. Según el mito, anotado y traducido por Abdón Yaranga Valderrama de la boca de don Alberto Quispe Conde de unos 60 años de edad, uno de los sabios de la comunidad de Auquilla (provincia de Víctor Fajardo, Ayacucho, Perú), en 1972, el rey Inca causaba comportamientos con rasgos ecológicos. Según don Alberto, el Inca gobernaba todos los componentes de la naturaleza, desde la piedra hasta los humanos, causaba abundancia, y lo mismo hará a su regreso (Szemiński, 1993). Por supuesto los antropólogos publicaron muchos más cuentos sobre el poder del Inca y la abundancia en sus tiempos.

Las mismas ideas se conservan en *Ataw Wallpap p'uchukakuyninpa wankan* («La tragedia del fin de Atahualpa»). Según el mejor investigador de este drama, Jean-Philippe Husson (2001), este había sido compuesto hacia 1550 en la corte de Vilcabamba, como parte de los esfuerzos de los incas allí refugiados para explicarse la derrota y preparar el regreso del Inca al poder en todo el imperio. La versión más antigua de las conocidas hoy proviene de 1871 de Cochabamba (Bolivia). De ella provienen siguientes las citas.

---

[1] Según la ortografía fonémica quechua cuzqueña reconstruida por nosotros para los siglos XVI y XVII, que utilizaremos para las demás palabras quechuas, también en las citas, con excepción de los términos y nombres de uso más común y generalizado en la literatura histórica y antropológica de lengua española.

El gran sacerdote *Waylla Wisa* explica a los españoles quién es el Inca Atahualpa:

400	*¿Manachu qamqa yachanki*	¿Acaso tú no sabes
401	*Intitapas Killatapas*	que el Sol y la Luna
402	*payllan kamaq kasqantaqa?*	son los que le dan fuerza vital?
403	*¿Manachu qamqa yachanki*	¿Acaso tú no sabes
404	*urqukuna, zach'akuna,*	que los cerros y árboles,
405	*llapa-llapa kawzaqkuna*	y todos los seres vivientes
406	*kamaqninta rurasqankuta?*	cumplen sus ordenes?*

Más tarde el Inca maldice a Pizarro, su asesino:

1281	*Yawarniypi map'achakunki*	Te ensuciarás en mi sangre
1282	*wiñaypaq wiñayninpaq.*	para siempre.
1283	*Kay llapa runaykunapas*	Todos estos mis vasallos
1284	*manam qhawakusunkikuchu.*	no mirarán a tí.
1285	*Kay llapa uywaykunapas*	Todos estos mis animales
1286	*«allillanchu» ñisunkikuchu.*	no te saludarán
1287	*Pisqu mana sunquyuqpas*	Los pájaros que no tienen razón
1288	*qampaq zaqraykita*	tu maldad
1289	*unanchasparaqmi purinqa.*	señalando andarán.

* Todas las citas del drama en quechua están reescritas según nuestra reinterpretación fonémica del texto y traducidas siguiendo en la mayoría de los casos la traducción de Husson (2001).

Una oración anotada por 1575 por el clérigo Cristóbal de Molina parece indicar una ideología parecida, según la cual la presencia del Inca está conectada con la presencia de campos de cultivo, animales y gentes:

Pacha chakara	12. Las tierras, las chacras,
runa llama mikhuy	13. las gentes, las bestias, las comidas
pay kaptin	14. mientras que el exista
yaquchun.	15. desciendan.

Tierras, chacras, gentes, bestias y comidas deben descender del cielo, donde se encuentran sus *kamaq* «genotipos» celestes, cuyas visitas en este mundo causan la multiplicación de la especie, y como lo indica la oración, también de tierras (Szemiński, 1997).

Los rasgos del Inca en la vida del Imperio

La imagen del Inca ecólogo que he mencionado desde el inicio del texto consiste en que este gobernó sobre la piedra, el agua, las plantas, los animales, y las gentes. A continuación presentaré cada área.

Gobierno inca de la piedra

La afirmación folclórica que las piedras iban allá donde el Inca les mandaba ir es un reflejo moderno de los enormes trabajos de ingeniería ejecutados durante esta época por el imperio. Los incas no fueron los primeros en realizar construcciones que influían en las condiciones ecológicas de un área. Un ejemplo es el canal intervalles construido probablemente en siglo XIII, entre los valles del reino de Chimor, en la costa norte del Perú moderno. Aquí solamente enumeraré tipos de construcciones de importancia ecológica, practicadas por los incas como organizadores de las obras.

Acequias

Las acequias conocidas de época inca, a veces cortadas en piedra viva, tenían varios fines: riego de chacras, evacuación del exceso de agua de las chacras, abastecimiento de barrios y casas de agua fresca, traslado de agua entre estanques, etcétera. La mayor parte de trabajos fue hecha por los grupos locales para los fines ya mencionados. Los grandes trabajos imperiales tuvieron objetivos diferentes. Abastecían de agua chacras nuevas, construidas en andenerías incaicas, o les quitaban las aguas. Regaban los pastizales de la puna, ahí donde el Inca y sus súbditos tenían sus ganados de camélidos domésticos y de animales salvajes, como guanacos, vicuñas y venados. Traían agua a los *tampus* y pueblos construidos por orden del Inca, y abastecían a los viajeros de agua al lado de los caminos del Inca. Las acequias frecuentemente eran construidas en la superficie, sin embargo, se conocen también casos de acequias subterráneas, que evitaban pérdidas de agua por evaporación en el cálido clima de la costa.

Pueblos

Los incas construían sus pueblos en lugares determinados: laderas de los cerros lo suficientemente espaciosas, partes de la puna, colinas al lado de un cerro mayor, y siempre con agua traída al lugar. Nunca en el fondo de una valle, en las tierras más fértiles. Se puede argüir que el Cuzco mismo está en un valle, sin embargo, el espacio que ocupa son las laderas del valle y no su fondo.

En la elección del lugar influían varios factores: la defensa, la accesibilidad del agua, las comunicaciones, los lugares santos y las manifestaciones divinas. Como ya lo hemos mencionado, influía también la necesidad de cuidar de las tierras fértiles. Pero, hay un factor más importante raras veces mencionado: la seguridad del lugar, es decir, los incas escogían un lugar en el cual los enormes bloques de piedra que se desprenden durante los terremotos no aplasten a la población.

Desagüe

En algunos edificios de lujo, como en un palacio del Inca Huayna Capac, los arqueólogos encontraron también una red de desagüe.

Andenes y tierras productivas

Dentro de las construcciones ecológicas incaicas los andenes son quizá lo más impresionante. En diversos lugares, de donde es posible ver mayor parte del valle, se encuentran piedras enormes, talladas tomando como modelo el valle, sus ríos y sus andenes. La construcción de andenes seguía cierta lógica. Primero se construían las acequias, especialmente la mayor, que venía desde una bocatoma en un río o en un lago. Debajo de la acequia se construían los andenes, siempre de la misma manera: primero una pared de contención, después diversos estratos de piedras, arena y tierra fértil, para evitar salinización de la gleba, garantizar el movimiento de agua y el aire suficiente en la tierra. Los andenes eran unidos por escaleras, y por el sistema de acequias que traían agua desde la acequia principal, siempre con la posibilidad de detener la entrada del agua al andén. Es decir, el proceso mismo de construcción permitía controlar el agua durante un año agrícola y decidir qué tipo de gleba estará en el andén.

Un andén simplifica los climas de la ladera. Sus constructores crean un espacio donde el clima, la gleba, el agua, y en mayoría de casos también la exposición al sol, son constantes y abarcan todo el espacio del andén. Este espacio artificial aumenta el espacio de las tierras cultivadas. Se conocen andenes de tamaño de más de una decena de hectáreas, pero también andenes donde caben solo unos surcos de maíz. El ingeniero agrónomo —llamado *chakra kamayuq*— siempre decidía qué se cultivaba en un andén. El andén, así como la acequia, exige cada año un trabajo de limpieza y conservación. En una ladera cubierta de andenes, cada andén corresponde a un piso ecológico diferente.

John Earls hace años comenzó una investigación sistemática de un grupo de andenes incaicos en el sitio de Moray, cerca del pueblo de Maras, un antiguo territorio de la gran etnia inca. Moray consiste hoy de tres hoyas. Cada hoya está formada por andenes que la rodean y forman. Todos los andenes recibían agua de un sistema de acequias. John Earls midió las temperaturas dentro de cada hoya en los andenes, y descubrió que las temperaturas no correspondían con la altura —cerca de los 3500 msnm en la cual se encuentra Moray, sino desde los 1500 msnm hasta más de los 3800. Su segundo descubrimiento fue que la tierra y cada sector de los andenes andén son diferentes. Finalmente observó que la cantidad de

sol y sombra cambia en cada andén de manera regular, permitiendo tener climas con más o menos sombra. Los habitantes del lugar le mostraron piedras llamadas *ñust'a*, dentro del sistema de los andenes. Cada una de ellas tenía una concavidad que se puede llenar de agua.

La interpretación de datos observados propuesta por John Earls (1989) es la siguiente: Moray fue un laboratorio de los ingenieros agrónomos en la época inca. El laboratorio permitía modelar climas y ambientes de cultivo desde los llamados *chawpi yunka* (medio caliente) hasta los bordes de la puna. El laboratorio permitía aclarar qué plantas y en qué condiciones daban la mejor cosecha, y con qué otras plantas fue posible sustituirlas en caso de cambio de condiciones (cantidad de agua, cantidad de sol, calidad de la gleba). Las *ñustas* (*ñust'as*) servían para medir a la vez temperatura, cantidad de sol y sombra, así como la presencia o ausencia del viento. Las tierras en los andenes tuvieron que estar clasificadas según un sistema coherente y claro para todo ingeniero agrónomo andino. Además, los datos recogidos en el laboratorio tuvieron que ser preservados y comparados a lo largo de decenas de años (Moscovich, 2008).

Las afirmaciones de Earls fueron más tarde confirmadas por el hecho que en otros lugares, entre sistemas de andenes, se encontraron construcciones parecidas a las de Moray. La existencia de una tradición de laboratorios tiene confirmación en las prácticas de campesinos cuzqueños, quienes (cuando pudieron) solían tener una huertita separada, donde experimentaban con nuevas variedades de plantas, así como también con plantas nuevas.

La clasificación de las tierras cultivadas fue probablemente hecha usando como modelo y medida variedades de maíz cultivadas en el imperio. Se afirma que los incas distinguían 42 variedades de maíz. Cada variedad llamada en este caso *zara mama*, fue identificada con las mejores condiciones de su cultivo: un clima, cantidad de agua, tipo de tierra, cantidad del sol. Todo esto permitía establecer qué variedad de maíz o qué equivalente rendiría la mejor cosecha en el lugar.

El cronista Felipe Guaman Poma de Ayala (1615) anotó datos que posiblemente son huella de otra clasificación, ya no de tierras del cultivo, sino quizá más amplia. Al final de la lista de capitanes incas añadió a cuatro capitanes de los cuatro *suyus*, capitanes no incas. Al lado de cada capitán de *suyu* hay muchos nombres de otros capitanes, a veces con nombres de provincias de dónde venían. Después de los cuatro capitanes de *suyus* siguen las descripciones de cuatro reinas y señoras de los cuatro *suyus*. En cada descripción de una señora, fuera de la principal, hay una enumeración de otras señoras. Después de la descripción de Poma Gualca, señora de Chinchaysuyu, escribe el autor:

> Y después desta señora fueron otras señoras prencipales llamadas Chuqui Timta Asto Carua, Carua Quillpa Guaman Chisque Guamancha Poma Churay Pariama Guaman Chunbe Lauca Chuque Mayua Poma Churay Maglla Paria Guanay Suyoma Auama Collque Timta Carua Churay, Citcama Chunbi Cuti Quillama Miza Uarmi. Cin estas dichas señoras auido otras prencipalas que su Magestad deue hazelle merced en este rreyno (Guaman Poma, 1615, 174[176]).

El mismo esquema se repite en las descripciones de las siguientes tres señoras. El manuscrito no deja indicios cómo dividir la secuencia en nombres. Sin embargo, si los nombres de capitanes parecen corresponder a provincias dentro de los *suyus*, así también los nombres de las señoras deberían corresponder a algún terreno. Llama la atención presencia de muchos nombres acabados con el sufijo *–ma*. El sufijo *–ma* significa: la que tiene tal rasgo. No todos los nombres con *–ma* son comprensibles. Entre los que se dejan entender merecen atención:

Forma original	Interpretación	Traducción propuesta
auama	*awa-ma*	la que tiene textiles
capac mallquima	*qhapaq mallki-ma*	la que tiene árboles frutales ricos
caruama	*qarwa-ma*	la que tiene ¿llamas?
challuama	*challwa-ma*	la que tiene peces
chunbima	*ch'umpi-ma*	la que tiene cierto tipo de ¿llamas grandes?
cuca mallquima	*kuka mallki-ma*	la que tiene árboles de coca
cucama	*kuka-ma*	la que tiene coca
loroma	*ruru-ma* *luru-ma*	la que tiene frutos la que tiene loros
mulloma	*mullu-ma*	la que tiene *mullu* la que tiene labios rojos
piscoma	*pisqu-ma*	la que tiene pájaros
pulloma	*phullu-ma*	la que tiene terciopelo
tazama	*taza-ma*	la que tiene la taza
yllama	*illa-ma*	la que tiene *illas* (lo que produce multiplicación de camélidos)
zurima	*suri-ma*	la que tiene *suris* (ñandus)

He construido la tabla para mostrar que detrás de los nombres de las señoras en cada *suyu* se pudo esconder una clasificación de subdivisiones provinciales de acuerdo a su producto más importante.

Almacenes

Otro aspecto del gobierno ecológico del Inca fue la construcción de almacenes. Como ya he mencionado, el Inca tuvo que construir andenes y chacras para satisfacer las necesidades del imperio: desde las del ejército, administración, obreros imperiales hasta reservas para malos años, accesibles en caso de emergencia a toda la población. Las necesidades de almacenamiento de víveres de cada familia o linaje se resolvían dentro del clan familiar. Sin embargo, cerca de los centros administrativos incaicos se observan enormes cantidades de almacenes. Los más fáciles a reconocer son los almacenes de maíz y de papas.

Sabemos que hubo muchos más almacenes, probablemente en los *tampu*, pero son más difíciles a identificar. Los almacenes de papa resultaron ser siempre ordenados en línea, en un lugar donde hay viento, de la manera que los edificios siempre estuvieron bien ventilados, con aberturas en lo bajo y en lo alto del almacén, para que circule el aire. Adentro siempre hubo un sistema de desagüe. Los edificios eran cuadrados.

En el caso de los almacenes de maíz, estos estuvieron ubicados más cerca al asentamiento, la ventilación era menos importante, pero se tuvieron en cuenta las formas de cuidarlo de roedores y otros animalitos interesados en el grano. En Raqchi centenares de almacenes redondos guardaban la producción maicera de toda la región de Sicuani y lo mismo en el valle de Cochabamba.

Otras construcciones

Hay muchas más construcciones incaicas: palacios, fortalezas, templos, caminos, puentes, mojones que no tuvieron tanta importancia ecológica como el complejo compuesto de acequias, andenes y almacenes. Sin embargo, merecen atención especialmente las *kancha*s de camélidos en la puna, necesarias para manejar los ganados, que se movían en un ciclo anual dentro de circuitos más o menos fijos. Junto con ellos se construían las viviendas de los pastores.

Gobierno inca del agua

Ya he hablado de la construcción de acequias tanto en la puna, como las de riego de andenes y chacras en los valles. Pero, el gobierno imperial y los gobiernos regionales tuvieron que enfrentar problemas más complicados. Cuanto más cerca se está del Pacifico tanto mayor es la falta el agua. De algún modo, el imperio tenía que proteger no solo los estanques o almacenes y fuentes, sino también la vegetación

para conservar este recurso. Dentro del manejo del agua parece que la planificación local incaica incluía también el fenómeno de El Niño. Cabe resaltar que esta forma de prevención no fue incaica, sino inventada por anteriores poblaciones de la costa.

El manejo de El Niño en la costa consistía de varias actividades:

1. Cuando los ríos de valles costeños llevaban más agua, el exceso de esta era desviado a unas acequias que lo llevaban a terrenos que normalmente no estaban bajo cultivo, fuera del valle ordinariamente regado. Así la presencia del fenómeno aumentaba temporalmente el área bajo cultivo y permitía conseguir cosechas adicionales, conservar el agua en el suelo, y quizá proteger y alzar el nivel de la capa freática.
2. Las lluvias, tan inusuales en la costa, formaban reservorios naturales y fueron aglomeradas en estanques. También causaban el crecimiento de vegetación en zonas normalmente desérticas. El imperio protegía tales zonas, lo cual creaba un reservorio de vegetación para animales silvestres, como los venados, un reservorio de leña para humanos y de pasto para las caravanas de llamas. El manejo cuidadoso de reservas permitía guardar la vegetación, y a veces, algo de agua hasta la siguiente aparición de El Niño.
3. Normalmente la época de neblinas causaba y causa en la costa el crecimiento de vegetación en las lomas (200-600 msnm.). Hoy se aprovecha para pastear animales y para recoger diversas variedades de papa silvestre. Durante el fenómeno de El Niño tales posibilidades aumentaban. Las leyes del Inca (según Guaman Poma de Ayala) obligaban a los súbditos a recoger lo comestible a tiempo.

Sin embargo, la misma época de El Niño creaba otros problemas y desequilibrios en la sierra, desde nevadas a sequías, lo cual obligaba a la población a tener un manejo del agua más cuidadoso. Un ejemplo claro de la falta de agua se produjo en las *cochas* (*qucha*) de Puno. El tren de Puno a Cuzco pasa por un área llena de estanques o charcos de agua, dentro de la puna, que son unidos por acequias simples, como pequeñas zanjas en el suelo. El agua es llevada de unas *cochas* a otras, permitiendo el crecimiento de vegetación, y dando oportunidad a los camélidos de beber. Los fondos de las cochas y su vegetación sirven de pastizales de alpacas en época seca. Ejemplos similares podemos multiplicar. Lo importante en todos ellos era aprovechar el agua lo más posible.

Gobierno inca de la vegetación

Cristóbal de Molina anotó un rezo por el Inca que indica la importancia de la vegetación y la conexión entre este y los cultivos:

¡A Wira Quchayá,	1. ¡ O Almácigo donador de vida,
Tikzi Wira Quchayá,	2. Almácigo donador de vida, que pones fundamentos,
wàllparíllaq	3. tú que planeas y ejecutas
kamaq churaq	4. tú que creas y pones en su lugar
«kay hurin pachapi	5.[7] diciendo:
mikuchun upyachun»	6.[5] «en este mundo de abajo
ñispa!	7.[6] coma y beba».
Chùrasqaykíkta	8. Por ti colocado en el lugar debido
kàmasqaykíkta	9. por ti donado de fuerza vital
mikuynin yachachun.	10. tenga su comida.
Papa zara	**11. Haya papa, maíz**
ìmaymána	12. cualquier clase,
mikunqan kachun.	13. de su comida.
Ñisqaykita	14.[16] Para que no padezca
kamachiq mikachiq	15. el que gobierna y alimenta
mana mùchunqánpaq	16.[14] a los por ti nombrados
mana muchuspa	17. y sin sufrir
qanta «i» ñinqampaq	18. para que te diga: «sí»,
ama qàzachúnchu,	19. no hiele,
ama chùpichichúnchu.	20. no granice.
Qazilla wàqaychámuy.	21. Guárdalo aquí en paz (Szemiński, 1997)

El texto enumera los dos cultivos más importantes para la población del imperio: papa y maíz. No es de esperar que se enumeren todos los cultivos y toda la vegetación aprovechada por el imperio y sus súbditos. No existe todavía ninguna lista de todas las plantas cultivadas y silvestres aprovechadas por los súbditos del Inca. Son centenares de cultivares y también de plantas silvestres.

Guaman Poma entre las leyes que atribuyó al Inca enumeró las siguientes, cada una de las cuales merece un comentario:

> Yten: Mandamos que en este rreyno que ningún árbol frutal o madera aomente o paxa que no fuesen quemado ni lo cortasen cin lesencia, so pena de la muerte y castigos (1615, p. 186 [188]).

Por supuesto era imposible que las autoridades centrales decidieran sobre cada pequeño árbol. Sin embargo, las autoridades locales, tenidas por representantes del Inca, limitaban el derecho de población local a cortar árboles. La ley habla

tanto de árboles frutales y madera (no frutales) como de paja. Indudablemente se trata de protección de la vegetación en los terrenos bajo administración imperial directa, en la costa y en la sierra. Dudo que tal ley existiera en la selva. Hay aquí puntos poco claros, como cuándo y en qué condiciones la ley funcionaba. ¿Un campesino para hacer una manga de su azadón o para cubrir su casa con el techo de paja tuvo que pedir permiso de sus autoridades? ¿Qué pasaba cuando sus niños recogían leña? ¿También tuvieron que pedir permiso para recoger cada palito? Sin duda todas las actividades que ponían en peligro la existencia y aumento de vegetación fueron reglamentadas.

> Yten: Mandamos que a los peresosos y sucios puercos les penaua que la suciedad de la chacra o de la casa o de los platos con que comen o de la cauesa y de las manos o pies les lavaban y se las dauan a ueuer de fuerza en un mate, por la pena y castigo en todo el rreyno. Estaua executado esta pena (1615, 189 [191]).

Lo interesante en esta ley no es el castigo a los perezosos, sucios, puercos, sino el hecho que la suciedad incluía las chacras, que tenían que estar limpias de mala yerba, ya que podía perjudicar las plantas cultivadas.

> Yten: Mandamos que nenguna persona que no derrame el mays ni otras comidas ni papas ni lo monden la cáscara, porque ci tubiese entendimiento, llorarían quando le monda y ací no lo monden, so pena que será castigado (1615, 190 [192]).

Es otro ejemplo de una norma comunitaria, atribuida al Inca. Esta vez se trata de una norma de cuidar y ahorrar la comida. Es otra cara de la abundancia atribuida al Inca por el folklore andino.

Otra ley (Guaman Poma, 1615, 191 [193]) describe más bien postulados culturales de un pueblo y no las leyes del Inca, sin embargo se las atribuye. Consiste de varios postulados:

1. Cultivar mucho maíz, papas y ocas, quinua, olluco, mashua, ají. Obviamente no es una lista completa de todos los cultivos conocidos en el imperio. Quizá son los más importantes en la patria del autor del texto, don Felipe Guaman Poma de Ayala. Las plantas enumeradas son de diversas alturas, ají de valles cálidos y quinua de zonas muy altas, para mencionar ejemplos extremos.

2. Recoger plantas comestibles y otras que servían de colorantes, o *markhu*[2] para *llipt'a*. El autor no menciona todas, por ejemplo plantas medicinales, sino da un nombre general: *yuyu,* hortalizas cultivadas y recogidas.
3. Conservar los productos cultivados y recogidos, desde secar hortalizas, hasta preparar tubérculos y maíz en formas que permiten conservarlos durante decenas de años.
4. Cultivar tierras de comunidad y *sapsi* (*zapsi*). El postulado se refiere a cultivar tierras asignadas por las autoridades pueblerinas para fines especiales, como para mantener el culto, satisfacer las exigencias de personas o instituciones de fuera del pueblo, alimentar a los pobres y viajeros.

El *t'uqrikuq*, gobernador incaico, era el encargado de cuidar que todo se cumpliese. No era él quien organizaba los trabajos, sino quien inspeccionaba y cuidaba que se realizaran.

En otra ley Guaman Poma (1615, 191-192 [193-194]) expresa su convicción que las autoridades debían visitar las chacras y las casas de cada familia dos veces al año. La visita debía investigar cómo estaban estercoladas las chacras, y las reservas caseras de combustibles y de animales domésticos.

En fin, la revista de las leyes atribuidas al Inca revela el interés comunal e imperial de cuidar la fertilidad de la tierra, la vegetación, de aumentar recursos alimenticios y preservarlos durante largo tiempo.

Gobierno inca de los animales

Lo andinos poseían animales domésticos: perros (unas seis razas de perros desnudos y peludos), cuyes, llamas y alpacas, es decir, camélidos andinos domesticados, y además pájaros domésticos, como patos *ñuñuma* (*Cairina moschata*) y dos o más razas de gallinas (traídas por los polinesios). Esto no quiere decir que cada unidad doméstica poseía todas las especies domesticadas, ni tampoco, que la lista es completa. Los camélidos cambiaban de ubicación de acuerdo a la abundancia del pasto. Sin embargo, la verdadera actitud del imperio hacia sus animales se revela mejor en las descripciones de caza imperial, como la descrita por el Inca Garcilaso de la Vega (1609, libro VI, cap.VI, fols. 134-135).

La descripción de Garcilaso indica que todo el imperio —en su parte serrana y costeña— fue dividido en cotos de caza. En cada coto la caza se celebraba cada

---

[2] *Ambrosia peruviana.*

cuatro años. El ritmo de las cacerías fue dictado por el crecimiento de la lana de las vicuñas. Los animales más importantes para la caza fueron los herbívoros, tratados todos como si fueran animales domésticos. Los tamaños de la población animal fueron calculados y cuidados. Si recordamos la presencia de las acequias en la puna, se hace obvio que servían tanto a los ganados domésticos, es decir, llamas y alpacas, como los silvestres. Es muy importante la mención de charqui, que se hacía y hace de cualquier tipo de carne, pero solamente en altura. El charqui se puede conservar durante mucho tiempo. Si bien la base de la dieta del pueblo inca fueron las papas, adornadas con quinua o pallares, es decir, con alimentos que contenían proteínas vegetales, también consumían charqui, carne fresca de cuy, pato, otros animales cazados (pájaros, a veces venados), etcétera. El pescado y los camarones secos completaban la dieta.

La descripción del *chaku* por el Inca Garcilaso de la Vega corresponde muy bien la ley atribuida por Guaman Poma al Inca:

> Yten: Mandamos que no las cogiesen luycho[3], taruga[4], uanaco, uicona [vicuña], uachaua[5] ni lo matasen, para que aumente, cino que fuere a león y sorra lo matasen por los daños que rezultaba (Guaman Poma, 1615, 186 [188]).

La lista incluye también un ganso andino salvaje de los lagos de las alturas, y hace pensar en la protección y aprovechamiento sistemático también de la fauna lacustre.

Dentro de ejemplos descritos faltan datos sobre piscicultura y apicultura, mencionadas marginalmente por uno que otro cronista. Sin embargo, para nosotros lo más importante es la actitud general hacia los animales: las autoridades imperiales debían protegerlos, causar que se multiplicasen y que se aprovechasen. El imperio trataba de la misma manera a los animales domésticos que a los animales silvestres. De hecho, la actitud hacia los animales parece haber sido la misma que hacia la vegetación y tierras aprovechables.

Queda sin explicar la actitud hacia los carnívoros, si fueron protegidos como los herbívoros, o sistemáticamente eliminados, como en otras culturas del mundo.

---

3 *Lluychu*, probablemente nombre de todos los cervidos andinos.

4 *Taruka*, *Hippocamelus antisensis*.

5 W*achwa*, *Chloephaga melanoptera*.

Gobierno inca de las poblaciones

La actitud incaica hacia la gente la revela la oración siguiente, anotada por Cristóbal de Molina, alrededor de 1575:

Runa yàchakhúchun,	8. Haya gente,
warma yàchakhúchun,	9. haya niños,
mirachun.	10. multiplíquense.
Llaqta pacha	11. El mundo de los pueblos
qazilla qispilla	12. completamente tranquilo y salvo
kachun.	13. esté (Szemiński, 1997).

Bajo el gobierno del Inca la población debe crecer, vivir *qazilla qispilla* – tranquilamente y a salvo, y estar organizada en pueblos – *llaqta*. Ambas expresiones necesitan un comentario. *Llaqta* fue un pueblo con un centro ceremonial y autoridades, y con toda el área que le pertenecía. Así que la gente bajo gobierno del Inca debe multiplicarse pero dentro de una organización social determinada. A la vez debían estar *qazilla qispilla*, sin necesidad de trabajos inesperados y adicionales, y sin estar en peligro, es decir, en equilibrio.

Cuando hace años estudié los significados posibles del Inca (*Inqa*) como etnónimo y como título del gobernante, resultó, que *inqa* como etnónimo significaba pastores. Las tradiciones sobre los incas en el Altiplano los describen como una etnia compuesta de *Inqa*, *Qulla* y *Uru*: pastores, agricultores y gente marginal. La misma división corresponde bien con la división estudiada por Tom R. Zuidema (1964), en *collana* (*qullana*), *payan* y *cayao* (*qayaw*), que corresponde a los gobernantes, los dueños de la tierra y los ajenos pero incorporados. Las descripciones de ceremonias cuzqueñas reflejan aquella doble función de los incas, a la vez gobernantes y pastores. El cronista Juan de Betanzos (1551) describió la ceremonia que tuvieron que pasar los señores de los soras, una etnia conquistada por Pachacuti Inca Yupanqui. Todos fueron vestidos en camisas largas coloradas cubiertas de *chimpu* – señales de propiedad, como los que se ponían en las orejas de las llamas y alpacas durante la marcación de ganado, o como los que marcaban a quién pertenecía la cosecha. Además, en las descripciones de ofrendas humanas atribuidas a los incas, aparecen descripciones de ofrendas en las cuales un humano, normalmente algún enemigo del Inca, cumplía el papel de la llama, para adivinar el futuro desde sus bofes, y para usar su sangre en la ceremonia de *piray*: marcar la cara del ídolo, o de la momia, o de los otros participantes en la ceremonia, con una raya de sangre de una oreja a otra (Afiq, 2011).

Las autoridades incas clasificaban cada comunidad sujeta al imperio dentro de diez clases, llamadas «calles» (*kalli*). Cada «calle» agrupaba gente según la calidad de trabajos que fuera posible exigirles. También en caso de los inválidos, Guaman Poma (1615, 201[203]) anotó las expectativas de las autoridades estatales:

1. Que los inválidos son gente como cualquiera, con derecho a casarse con sus iguales y con derecho a la tierra, casa y «ayuda de su servicio».
2. Que los inválidos deben trabajar según su posibilidad, y más aún gente no inválida, que debe tener sus familias, casas, heredades, y debe multiplicarse.

En fin, la ideología del Inca se resume al hecho que todos sus súbditos deben vivir, multiplicarse y alimentarse, dentro de cierto orden social, descrito en la oración citada con las palabras: *llaqta pacha* – el mundo de centros ceremoniales.

La ideología del gobierno inca

Según lo observado —las actitudes y deberes— el gobierno del Inca buscó siempre el equilibrio y el aumento de tierras, aguas, plantas, animales y personas. Tal ideología difiere fundamentalmente de las ideologías de gobiernos europeos de aquel entonces y de mucho después. En el mejor de los casos, ellos trataban de conservar alguna especie como privilegio del gobierno, pero jamás se ocuparon del equilibrio y la multiplicación de todos los seres vivientes, incluyendo tierras cultivables y aguas, y no solo plantas animales y gentes.

Cómo el Inca realizaba sus postulados

Los gobernantes del Tahuantinsuyu sabían cuánta población y con cuánta fuerza de trabajo podían contar en cada provincia del Imperio, lo que en aquel tiempo no pudo saber ningún gobierno europeo.

Durante el siglo XVI las autoridades virreinales organizaron en diferentes oportunidades visitas de provincias. En las visitas de casa en casa los visitadores anotaban también la pertenencia de cada habitante a su «calle». Los visitadores tuvieron que preguntar también por lo que los habitantes de la provincia «daban al Inca», ya que el rey desde Madrid había decidido que las autoridades españolas no debían cobrar más de lo que les habían cobrado las autoridades anteriores. En las visitas destaca la diferencia entre el sistema impositivo europeo, español en el caso, y el andino. En las descripciones producidas por los visitadores siempre se enumera lo que los pobladores de cada lugar debían dar a los españoles: productos y a veces pesos, y en segundo lugar mano de obra para tareas definidas.

Cuando los visitadores preguntaban por lo que «daban al Inca», los jefes locales frecuentemente contestaban: «lo que él pedía», una respuesta incomprensible para un administrador español. Sin embargo, la respuesta simplemente indicaba que antes de tomar la decisión el Inca, o más bien su enviado, entraba en negociaciones con las autoridades lugareñas, como podemos ver en la *Visita hecha a la provincia de Chucuito* (Diez de San Miguel, 1964[1567]).

En otro caso se conservó y está publicada una visita de una provincia incaica solo seis años después de la conquista española de la zona. En 1539-1543 los españoles conquistaron la zona de Huánuco pampa, un centro administrativo inca construido en la puna, hoy llamado Huánuco Viejo. De este dependían diversas provincias vecinas, y entre ellas una unidad quizá organizada por los incas, llamada en castellano «las cuatro *waranqas* de los chupachus». Chupachu fue el nombre del mayor grupo étnico que habitaba en las cuatro *waranqas*. Una *waranqa* fue una unidad administrativa imperial. Idealmente agrupaba 10 pueblos de 100 familias cada uno. En práctica fue el rango dado a una unidad administrativa de acuerdo a cantidad de población, dentro de una jerarquía decimal de administradores. En 1549 los visitadores enviados desde León de Huánuco, una ciudad española, visitaron las cuatro *waranqas* de los chupachus, pueblo por pueblo. Al final los visitadores escribieron:

> Hallamos que suma y montan los indios casados que hemos visitado en estas dichas cuatro guarangas de los chupachus, que era según dicho es 4000 indios del tiempo del Inga, 1202 indios y 436 viudas que dijeron no tener maridos, entre las cuales contamos algunas solteras, todos los cuales contamos y visitamos en 143 pueblos y estancias (Ortiz de Zúñiga, 1967[1562], I, p. 305).

Son datos muy importantes, que indican que bajo el gobierno inca los obligados a tributar eran los indios casados, es decir, las unidades familiares completas. Lo mismo afirman casi todos los cronistas. Del análisis de las «calles» descritas por Guaman Poma de Ayala resulta que, dentro de la unidad familiar dirigida por la pareja casada, se aprovechaba también el trabajo de todos los miembros para cumplir con los requerimientos de la administración imperial.

Los visitadores preguntaron, por lo que los chupachus daban al Inca. Es importante subrayar que el orden de las preguntas lo fijaron los visitadores, por lo menos a comienzo.

Frase de *La visitación de los pueblos de los indios [1549]* (Ortiz de Zúñiga, 1967[1562], 1, pp. 305-307).	Cantidad de indios
Fueles preguntado que en tiempo de los incas que indios echaban a las minas de oro dijeron que de cada 100 indios echaban 3 indios y 3 indias y que el oro que sacaban lo llevaban al Cuzco	*3x40=120 parejas + X*
y asimismo dijeron que todas las 4 parcialidades daban asimismo 60 indios y 60 indias para que sacasen plata todo el año y lo sacaban en los Yarus y lo llevaban al Cuzco	*60 parejas + Y*
Fuele preguntado que servicio hacía esta dicha provincia de los chupachus al Inca en el Cuzco y fuera de él a la contiua y dijeron se quedaban en el Cuzco a la continua 400 indios e indias para hacer paredes, y si se moría alguno daban otro	200 parejas + Z
Más daba 400 indios para sembrar chacras en el Cuzco para que comiese la gente y hacer su *camaricu* [*kamariku,* regalo a una autoridad].	*200 parejas*
Más para *yanaconas* [*yanakunas,* servidores, también empleados en los trabajos del campo] de Huayna Capac 150 indios a la continua.	*75 parejas*
Más para la guarda del cuerpo de Tupa Inca Yupanqui después de muerto 150 indios a la continua	*75 parejas*
Más para la guarda de sus armas 10 *yanaconas*	*5 parejas*
Más para la guarda de los chachapoyas 200 indios	*100 parejas*
Más para la guarda de Quito 200 indios	*100 parejas*
Más para la guarda del cuerpo de Huayna Capac después de muerto 20 indios	*10 parejas*
Más para hacer plumas 120 indios	*60 parejas*
Más para sacar miel 60 indios	*30 parejas*
Más daban para *cunbicos* [*qumpikuqs,* tejedores de tejidos de la más alta calidad] 400 indios.	*200 parejas*
Más para hacer tinturas y colores 400 indios	*200 parejas*
Más para guardar las ovejas 240 indios	*120 parejas*
Más le daban para la guarda de las chacras que tenían [los Incas] en todo este valle 40 indios.	*20 parejas*

y el maíz de ellas llevaban la mayor parte al Cuzco y lo demás a los depósitos	*+A*
Más daban 40 indios para sembrar ají al cual llevaban al Cuzco	*20 parejas + B*
Más daban para hacer sal unas veces 60 indios, y otras 40 y 50	*20 a 30 parejas*
Más daban 60 indios para hacer la coca, la cual coca llevaban al Cuzco y a los depósitos de Huánuco, y unas veces llevaban 200 costales y otras 40	*30 parejas*
Más daban 40 indios para que anduviese con la persona del Inca a tomar venados	*20 parejas*
Más daban 40 indios para hacer suelas y las llevaban al Cuzco y a los depósitos	*20 parejas +C*
Más daban 40 carpinteros para hacer platos y escudillas y otras cosas para el Inca y lo llevaban al Cuzco	*20 parejas + D*
Más daban 40 olleros para hacer ollas y las llevaban a Huánuco	*20 parejas +E*
Mas daban 68 indios para la guarda del Tambo [*tampu*] de Huánuco	*34 parejas*
Más daban 80 indios para llevar las cargas de Tambo [de Huánuco] a Tambo de Bonbon [Punpun] y de Sutun Cancha hasta Tambo.	*40 parejas*
Más daban 40 indios para guarda de las indias del Inca	*20 parejas*
Más daban para ir con la persona del Inca a la guerra y para las hamacas quinientos indios e iban a Quito o a otras partes	*¿250 parejas?*
Más daban 500 indios para sembrar y otras cosas sin salir de sus tierras	*250 parejas*
Lo cual todo dijeron que le daban y solían dar al Inca y no otras cosas ningunas y que si hacían ropa de lana que los incas se la daban y la hacían	*todos*

En total 805 parejas fueron enviadas a vivir afuera. Eran parejas o familias que ya no regresaban y el deber de la provincia para con ellos se reducía a mantener su cantidad, y no a enviarlos cada año. La gente fue enviada en diversas oportunidades y no de una vez. 554 parejas fueron empleadas en diversos trabajos dentro de la provincia y fuera de ella. Una cantidad de personas sin precisar fue ocupada en transporte de cosas.

Hice los cálculos asumiendo que la unidad de trabajo para el imperio siempre fue una pareja casada y que los números se refieren a indias e indios. Esto en algunos

casos parece dudoso: los guerreros enviados a la guerra y a llevar las hamacas pudieron ser solo varones, aunque las tradiciones cuzqueñas mencionan presencia de mujeres que acompañaban el ejército del Inca. Por supuesto, podemos entender los números de otra manera, pero en tal caso resulta que cada año las cuatro *waranqas* de los chupachus enviaban para trabajar para el imperio más gente de la que tenían. Hasta cierto grado esto fue posible, ya que no todos los trabajos ocupaban todo el año, sino solo ciertas épocas. Pero, hay un argumento muy fuerte en contra de esta interpretación. Según las reglas incaicas, fueron los vecinos los responsables de cultivar las chacras de los ausentes ocupados en el trabajo para el imperio. Si asumimos que así fue, y que de verdad los chupachus en cuatro *waranqas* contaban más o menos 4000 unidades domesticas completas (marido y mujer, hijos, a veces abuelos viejos, y otros dependientes), en tal caso las 2446 parejas tuvieron que cultivar las chacras de las 1554 parejas ausentes, lo cual sugiere que más o menos cada pareja que no salía al trabajo en servicio del imperio tuvo que cultivar tierras de otra pareja y producir en ellas lo suficiente, para que los ausentes tuvieran comida una vez vueltos a casa. Estas proporciones no permiten calcular el porcentaje de los empleados en actividades no agrícolas, ya que los ausentes estuvieron ausentes solo una parte del año. Además, entre sus trabajos para el imperio se encontraban también trabajos en la producción de alimentos. De cualquier manera, llama la atención el hecho que casi mitad de población pudo ocuparse en producir otras cosas y no en su propio alimento de subsistencia.

Por supuesto, la situación de las cuatro *waranqas* de los chupachus puede ser local y no representativa para otras provincias del imperio. Sin embargo, descripciones tan detalladas y tan tempranas no se han descubierto todavía.

En la visita de los valles de Chincha el visitador anotó una observación muy importante:

> Tenía esta orden ynga para hazer mercedes que los valles de yungas los tenía combinados con los de la sierra de manera que a Chinchasuyo estaba con Collasuyo y del tributo que Colasuyo le contribuía repartía a Chinchasuyo y del tributo que a Chinchasuyo dava repartía con Collasuyo porque los unos carecían de lo que los otros tenían y desta manera eran sus dadivas tenidas en mucho y había particular amistad en los repartimientos (Crespo, 1974, p. 103).

La cita se pude entender de diversas maneras. Refleja el sistema vertical de control de pisos ecológicos, lo cual es poco probable, ya que en todos los casos conocidos se menciona un movimiento transversal entre selva, sierra y costa, mientras que el intercambio descrito aquí ocurre entre Chinchaysuyu y Collasuyu [*Qullasuyu*]. El intercambio ocurría de manera permanente entre repartimientos, entre los

cuales «había particular amistad», lo cual parece referirse a contactos establecidos y repetidos cada año, es decir, un sistema vertical. Sin embargo, el texto habla de intercambio de tributos pertenecientes al Inca, quien había establecido dicho intercambio. Tampoco está claro el significado de Chinchaysuyu y Collasuyu, si se refiere al valle de Chincha y al país de los collas, o a las dos partes, *suyus* del imperio. A pesar de todo permite concluir que el Estado inca aprovechaba su acceso a productos diferentes para establecer su papel de donador de mercedes, en este caso de acceso a productos exóticos. A la vez queda claro que el sistema funcionaba como una mutua obligación entre dos grupos, uno de la yunga, otro de la sierra, como una ampliación del sistema vertical.

El hecho de que el Inca aceptaba un sistema que existía probablemente desde comienzos de agricultura andina no es un argumento a favor de una actitud especial hacia la «ecología», ya que lo mismo practicaba cualquier grupo humano asentado en los Andes centrales. Lo importante es que lo aumentaba a nuevas áreas y más lejanas.

Debo recordar aquí dos rasgos del imperio:

1. Que la imposición no fue en producto sino en trabajo.
2. Que el intercambio de productos fue institucionalizado.

Sabiendo que el Inca exigía trabajo de sus súbditos, veamos cómo lo aplicaba. No quiero enumerar otra vez aquí diversos trabajos de construcción, sino solo aquellos modos de aplicar el trabajo, que le permitían mantener el equilibrio ecológico de sus reinos, con más tierras, agua, vegetación, animales y súbditos. Para este fin tenemos que ver las agencias del gobierno inca, una materia poco estudiada. No quiero estudiar aquí a todas las agencias del gobierno, sino tan solo un ejemplo sobre la importancia de una tarea que le permitiría a toda la población acceso a diversas zonas climáticas. Guaman Poma describe así el servicio de los amojonadores:

> Sayaua checta suyoyoc Cona Raqui Hanan Czco ynga, Una Caucho, Lurin Cuzco ynga [Saywa ch'iqta suyuyuq Quna Raki, Hanan Quzqu Inqa, Una Kawchu, Lurin Quzqu Inqa], mojonadores destos rreynos toda la cierra y yunca desde el mojón de Uanca y Atoc Ranco, Santa Catalina, Uara Uarco, Paylliua, Tinqui: Ací procigue toda los mojones y parte con los yndios Yungas y de la cierra y cordellera del arenal de la Mar de Sur.
>
> Los dichos amojonadores lo amojonaron por mandado de Topa Ynga Yupanqui cada prouincia destos rreynos y cada pueblo de cada ayllo. Aunque fuese dos yndios, aunque fuese uno solo, aunque fuese una yndia o niño, les rrepartía sementeras chacaras y pastos y secyas, agua para rregar sus chacaras, ací de la montaña como de

> la cierra y yungas con sus acecyas de rriego y rríos, leña, paxa, con mucha horden y concierto cin agrauiar a nadie, sacando para el sol y luna, estrellas y tenplos y guacas dioses y para el Ynga y coya[6], auquicona[7], nustaconas[8] y para los señores grandes capac apo[9] y para los apoconas[10], curacaconas[11]; allicac camachicoccunas[12] conforme la calidad y para los yndios de guerra – auca camayoc [*awqa kamayuq*] y capitanes cinchicona [*zinchikuna*], y para los biejos y biejas, enfermos y solteros y solteras, muchachos y muchachas, niños y niñas, que todos comían cin tocar a las chacaras de la comunidad y sapci [*zapsi*] y lucri[13] que an tenido.
>
> Y ancí estos dos jueses deste rreyno lo hizieron con mucha horden y claridad y lo sentenció y fue executado, acauado el mojón. Y gouernó estos dichos dos yngas, Cona Raqui [*Quna Raki*], Una Caucho [*Una Kawchu*] yngas, en todo este rreyno que no lo podía hazello mejor cin cohecho y buena justicia derecha en este rreyno (Guaman Poma, 1615, 353 [355]).

En el estado actual de investigaciones no podemos saber si *Quna Raki* y *Una Kawchu* son nombres propios de personas o de linajes. Creo que en este caso son dos personas, funcionarios nombrados por Tupa Inca Yupanqui para amojonar las provincias de la patria de Guaman Poma de Ayala, y no todo el imperio, ya que tal acción demandaría muchos más funcionarios. Además, los mojones enumerados en el texto describen alguna frontera local. La importancia de su actividad está subrayada por el hecho que ambos representaban a todo el Cuzco, uno a Cuzco de abajo, otro al Cuzco de arriba. Su título de funcionarios fue *saywa ch'iqta suyuyuq* (responsable de límites amojonados). Los límites fijados por ellos son los límites de posesiones pertenecientes a provincias, pero también a personas e instituciones dentro de las provincias. La división debe garantizar a cada uno acceso a «sementeras chacras y pastos y secyas, agua para rregar sus chacras, ací de la montaña como de la cierra y *yungas* con sus acecyas de rriego y rríos, leña, paxa», es decir, a tierras de diversas zonas ecológicas, y también al agua.

Guaman Poma (1615, 944[958], 1161 [1171]) también nombra al funcionario llamado *zillkiwa*, hoy juez de aguas. Era el responsable de dividir el agua entre los regantes de una acequia desde su bocatoma.

---

6 *Quya*, reina.

7 *Awkikuna*, los que tienen el rango de hijos del rey.

8 *Ñust'akuna*, las que tienen el rango de hijas del rey.

9 *Qhapaq apu*, rico señor, es decir, rey de un Estado conquistado por los incas.

10 *Apukuna*, los que tienen el rango de «señor».

11 *Kurakakuna*, los que tienen el rango de jefes de linajes y de pueblos.

12 *Alli kaq kamachikuqkuna*, los mandones que recibieron merced del inca.

13 *Lukri* o *rukri*, solar o *chakra* desmontada (Gonçález Holguín, 1608, tomo II, p. 78).

Si el reparto incluía tierras de leña y paja y tierras de montaña, entonces probablemente incluía también el reparto de tierras de guano, mencionado por Garcilaso de la Vega (1608, lib. V, cap. III, fols. 102-103). Este confirma que el reparto incluía acceso a las islas guaneras, aunque quizá no de todas las provincias. Otros testimonios, entre ellos los testimonios etnográficos modernos, sugieren que tuvo que incluir acceso a la playa, a las algas, pescados y otros animales marinos.

Así resulta que una de las funciones de los amojonadores fue repartir tierras de tal manera que la agricultura multicíclica pudiese funcionar. Sin embargo, no fue su única función, ya que también separaban las tierras para divinidades, aristócratas y funcionarios imperiales.

El reparto de tierras y aguas, si bien creaba un equilibrio social, no creaba ningún equilibrio entre la población humana y los recursos localmente accesibles. La institución que creaba tal equilibrio era una diferente. Se llamaba *mitmaq*. Garcilaso la menciona varias veces, explicando sus funciones. Aquí interesan solamente las ecológicas:

> De Nanasca sacó el Inca indios de aquella nación para trasplantarlos en el río Apurímac, porque aquel río, [...] tiene a una mano y a otra de su corriente muy poca tierra de provecho, y esa poca no quiso el Inca que se perdiese, sino que se aprovechase en lugar de jardines, siquiera por gozar de la mucha y muy buena fruta que se cría en las riberas de aquel famoso río (Garcilaso, 1609, lib. III, cap. XIX, f. 75).

Los visitantes que viajaron a Choquequirao inmediatamente entienden, que el Inca también quiso construir tierras. Sin embargo, Garcilaso dice:

> Los Reyes Incas trasplantaban indios de unas provincias a otras para que habitasen en ellas; [...] hallaban algunas provincias fértiles y abundantes de suyo, pero mal pobladas y mal cultivadas por falta de moradores; [...]
>
> Otras veces los trasplantaban cuando multiplicaban mucho de manera que no cabían en sus provincias; buscábanles otras semejantes en que viviesen [...]
>
> También sacaban indios de provincias flacas y estériles para poblar tierras fértiles y abundantes [...]
>
> También hicieron esto los Incas por su provecho, por tener renta de maíz para sus ejércitos (Garcilaso, 1609, lib. VII, cap. I, f. 165).

Trasladar la población servía para crear equilibrio entre la población de una provincia y sus recursos. Los *mitmaq* en el lugar nuevo permitían aprovechar más recursos.

Al parecer así se llamaban también los colonos enviados desde la provincia principal a climas y lugares lejanos: costa próxima al Collao, es decir zonas desérticas en los departamentos de Arequipa, Moquegua y Tacna en el Perú y Tarapacá y quizá Atacama en Chile, y zonas selváticas de los yungas bolivianos y peruanos de hoy. El hecho que Garcilaso de la Vega atribuye a los incas significa simplemente «desde siempre», y confirma que dentro del sistema vertical de control de muchos pisos ecológicos, las colonias alejadas en terrenos de otros estados o provincias fueron tratadas como *mitmaq*, trasladados permanentes y no temporales.

Revisamos también las informaciones de Guaman Poma sobre los *mitmaq* y no encontramos ninguna referencia a la función tan destacada por el Inca Garcilaso de la Vega y visible también en una cita de Pedro de Cieza de León, la de crear un equilibrio entre recursos y población. Creo que la diferencia se explica por el hecho que Guaman Poma escribía al Rey y conoció solo los Andes y personas andinas o «mitmac Castillamanta samoc» (*mitmaq Kastillamanta samuq*), extranjeros llegados de Castilla, como él mismo dice (1615, 915[929]). En consecuencia, jamás hablaba de cosas absolutamente obvias. Garcilaso de la Vega y Pedro Cieza de León explicaban el Perú a los castellanos en Castilla. Además los maestros que le enseñaron a Garcilaso los saberes básicos de un aristócrata cuzqueño fueron los mismos aristócratas cuzqueños, quienes mejor que cualquier otro andino entendían las reglas de funcionamiento del gobierno imperial inca.

La polifacética institución de los *mitmaq* (en aymara *maluri*) con sus tareas múltiples pudo funcionar solo bajo la condición de crear o conservar el equilibrio entre la población local y los recursos accesibles. ¿Cómo la administración incaica pudo saber cuál es el tamaño de recursos y a qué tamaño de población corresponde?

Los gobiernos de otras partes del mundo solo en la segunda parte del siglo XX comenzaron a enfrentar el problema de recursos limitados. No sé cómo el gobierno del Inca cuantificaba el tamaño de recursos y el equilibrio entre recursos y población. Garcilaso de la Vega, antes citado, lo trataba como algo obvio. Quizá el asunto era obvio para un aristócrata incaico, educado en el arte andino de gobernar, pero para nosotros, gente del siglo XXI, no lo es. Hay ciertas premisas que sugieren cómo los administradores incaicos pudieron saberlo.

1. La administración incaica sabía el tamaño de población en cada provincia y lugar, como ya lo hemos dicho.
2. La administración incaica sabía de los recursos de cada provincia y lugar. Para saberlo tenía ciertos saberes y técnicas: clasificar las tierras según sus posibilidades productivas, conocer las cantidades de agua disponibles en las

reservas de estancos y en los ciclos pluviales anuales y multianuales, medir las áreas de tierras de cada tipo, calcular su producción en ciclos de por lo menos cinco años, o quizá más largos, por ejemplo, veinte.

3. Disponer de un aparato administrativo y de fuerzas de coerción o de posibilidades de convencer a la población para ejecutar los traslados necesarios de población.
4. Tener los datos conservados y comprensibles para los administradores responsables (Moscovich, 2008).

Los censos incaicos, como ya hemos mencionado, indudablemente reflejaban el tamaño de población y las propiedades que eran importantes para el imperio: calidad de mano de obra actual y futura, ya que incluían a los niños y jóvenes.

Hay datos escasos pero importantes sobre la clasificación de tierras. Unos ya los hemos citados al hablar de Moray y de las señoras de los cuatro *suyus*. Los españoles asentados en el Cuzco se quejaron en 1551 que las españolas no se dejaban empreñar en el Cuzco, por la altura y el frío. Pidieron entonces que se les asignase tierras en el valle de Yucay. El corregidor convocó a los viejos cartógrafos imperiales, quienes construyeron en arcilla un modelo del valle de Yucay, marcando en él las tierras, sus calidades, su vegetación y sus propietarios, así como también las fuentes de agua, ríos y riachuelos. Después una comisión española viajó por el valle y verificó el protocolo de la lectura del mapa, comparó el modelo con la realidad. Para su sorpresa todo cuadraba (De la Peña, 1970).

Garcilaso de la Vega menciona las informaciones recogidas cuando los incas acabaron de conquistar una provincia:

> Habiendo ganado el Inca la provincia y mandado empadronar los naturales de ella, y habiéndoles dado gobernadores y maestros para su idolatría, procuraba componer y dar orden en las cosas de aquella región, para lo cual mandaba que se asentasen y pusiesen en sus nudos y cuentas las dehesas, los montes altos y bajos, las tierras de labor, las heredades, las minas de los metales, las salinas, fuentes, lagos y ríos, los algodonales y los árboles frutíferos nacidos de suyo, los ganados mayores y menores de lana y sin ella.
>
> Todas estas cosas y otras muchas mandaba que se contasen y midiesen y se asentasen por memoria, cada una de por sí, primeramente las de toda la provincia, luego las de cada pueblo y a lo último las de cada vecino; midiesen lo ancho y largo de las tierras de labor y provecho y de los campos, y que, sabiéndolo muy en particular, le diesen relación muy clara de todo ello, lo cual mandaba, no para aplicar para sí ni para su tesoro cosa alguna de las que tan por entero y tan por menudo pedía

> la noticia y razón de ellas, sino para que, sabida muy bien la fertilidad y abundancia o la esterilidad y pobreza de aquella región y de sus pueblos, se proveyese lo que había de contribuir y lo que habían de trabajar los naturales, y para que se viese con tiempo el socorro de bastimento o de ropa o de cualquiera otra cosa que hubiesen menester en tiempos de hambre o de peste o de guerra [...]
>
> Demás de esto mandaba que, conforme a la cuenta y medida que se había hecho de la provincia, le pusiesen sus mojoneras y linderos, para que estuviese dividida de sus comarcanas. Y por que en los tiempos venideros no se causase alguna confusión, ponía nombres propios y nuevos a los montes y collados, campos, prados y fuentes, y a los demás lugares cada uno de por sí, y si de antes tenían nombres, se los confirmaba, añadiéndoles alguna cosa nueva que significase la distinción de las otras regiones [...][14]
>
> Después de esto repartían las tierras, a cada pueblo de la provincia lo que le pertenecía, para que lo tuviese por territorio suyo particular; y prohibía que estos campos y sitios universales, señalados y medidos dentro de los términos de cada pueblo, en ninguna manera se confundiesen; ni los pastos y montes ni las demás cosas las tuviesen por comunes sino entre los naturales de la tal provincia o entre los vecinos del tal pueblo (Garcilaso, 1609, lib. V, cap. XIIII, fols. 112-113).

Así que las tierras de la provincia, y no solamente su población, fueron medidas e identificadas con nombres y propietarios. Lo que falta es una descripción de clasificación de tierras según su calidad. Algunas categorías están mencionadas: pastos, praderas, montes y campos, pero esto no es suficiente. Las investigaciones mencionadas de John Earls en Moray indican que las tierras fueron clasificadas en por lo menos 42 categorías, correspondientes a 42 variedades del maíz. El saber permitía también cambiar de cultivo si las cantidades de agua cambiaban.

Hay un indicio más: el *tupu*. Dice Garcilaso de la Vega acerca del *tupu*:

> Daban a cada indio un *tupu*, que es una hanega de tierra, para sembrar maíz; empero, tiene por hanega y media de las de España. [...] Era bastante un *tupu* de tierra para el sustento de un plebeyo y casado y sin hijos. Luego que los tenían le daban para cada hijo varón otro *tupu*, y para las hijas a medio [...].

[14] Joan Pacha Cuti Yamqui Salca Maygua (fol. 28r) trae una información importante que completa las afirmaciones del Inca Garcilaso de la Vega. Al narrar una conquista incaica en la selva dice: «Dicen que en este tiempo, cuando estaba ya para numerar a todas las provincias y gente de ella para dejar ordenanzas, le llegó la nueva que como el T'upa Inqa Yupanki había desterrado a una provincia sujeto de un capitán para los Chiri Wanaes». La mención indica que también los toponimos de la provincia fueron incorporados en una red toponimica imperial.

> Al respecto de las tierras que daban para sembrar el maíz, repartían las que daban para sembrar las demás legumbres que no se regaban (Garcilaso, 1609, lib. V, cap. III, fol. 102).

Resulta que la cantidad de tierras asignadas a un plebeyo o a un aristócrata tomaba en cuenta la cantidad de la gente en la unidad doméstica, así como el tipo de cultivo. Es un asunto sin investigar cómo se relacionaba el hecho de repartir las tierras cada año a cada familia y el derecho a propiedad de la tierra heredada. Sabemos que hubo propiedad particular de la tierra, que se podía vender o comprar tierras, y que en las tierras de secano (no irrigadas) la propiedad era limitada a un lote de tierra dentro de cada *laymi* cultivado en el ciclo de rotación de tierras. A pesar de la duda el testimonio del Inca indica que las autoridades cuidaban la relación entre la población y la tierra.

El sistema para abastecer la población fue compuesto de dos partes. Dice el licenciado Polo de Ondegardo:

> [...] de lo que cogía en esta aparte que le cabía [a una familia-JS] en repartimiento que se le daba en cada un año tampoco pagaba tributo, [...] el tributo era sembrar las chacras instituidas para el Inca y para su religión de comunidad, que eran muchas, y coger y poner el los depósitos lo que de ellas procedía, en los cuales había siempre gran cantidad sobrada, y aún si el año era avieso, de aquellos algunas veces socorrían la gente si la necesidad era extrema, pero no de otra manera; y así jamás hubo hambre en aquel reino (Polo de Ondegardo, 1571, lib. VI, p. 60).

La segunda parte del sistema la formaban entonces las reservas creadas por el cultivo de las chacras del Inca. Es decir, el equilibrio fue creado para mantener sin hambre a toda la población.

El licenciado acaba su descripción de los *chaku* y cotos de caza con la siguiente afirmación:

> Todo esto bien mirado no fue para no fue quitar a los indios sus haciendas sino prohibirles el uso de ellas y dar medios como gozasen de cada cosa por la orden que convenía para su conservación (Polo de Ondegardo, 1571, lib. VI, p. 77).

Después constata:

> [...] así se puede entender conforme a la relación que ellos dan y lo que tienen asentado en sus registros, que desde el tiempo que el Inca los señoreó hasta que los españoles entraron en la tierra fue sin comparación más lo que se multiplicó en el ganado por la orden que en ello se tenía (Polo de Ondegardo, 1571, lib. VI, p. 77).

La siguiente observación indica que también los bosques gozaron de la misma protección que los animales silvestres y domésticos:

> Lo mismo hizo el inca en lo que toca a los montes en las partes y lugares donde fueron de alguna imortancia y porque donde es la tierra montaña o hay cantidad de madera no hicieron caso de ellos; pero en toda la tierra rasa y falta de leña aplicaron los montes para si y los llamaron moyas del Inca or el uso de ellos, también era para el pueblo en cuya comarca cayeron los dichos montes, salvo que contaban con orden y licencia conforme a la necesidad (Polo de Ondegardo, 1571, lib. VI, p. 78).

La observación no es suficiente para precisar la manera exacta de aprovechar los bosques, pero queda claro que se trataba de aprovechar madera sin disminuir el bosque. Como «lo mismo hizo» se refiere a cotos de casa y animales silvestres, la frase indica que los bosques fueron tratados como animales silvestres y debían aumentar, como todo. Si eran guardados solo para la madera o también para retención de agua no me es posible saber ahora. Además se encontraban dentro de cotos de caza.

La palabra madera no se refiere a leña. Leña fue recogida por niños y viejos en cualquier parte. Se ahorraba la leña de varias maneras:

1. Construyendo cocinas basadas en el uso de pequeñas cantidades, palitos de leña, que daban fuego centrado debajo de la olla.
2. Debajo de la cocina se encontraban y hasta el día de hoy se encuentran las madrigueras de los cuyes, cuyas heces también servían y sirven de combustible.
3. Dando preferencia a variedades de plantas cuyos granos o tubérculos se cocían y cuecen más rápido, como la famosa papa amarilla peruana.

Sin embargo, este ahorro individual, de influencia indudable en toda la sociedad, no se generaba en ideas ecológicas incaicas, sino en simple ahorro de trabajo y de energía.

En la citada visita de Yucay (De la Peña, 1970), a lo largo de las declaraciones de los testigos indios aparecen informaciones muy interesantes sobre propiedades llamadas *moya* (*muya*):

> Dijeron más que el arroyo arriba de la dicha rinconada se llama Urpihuata y más arriba Chaquelaguayco lo cual se llama Moya del Inca y lleno de arboleda donde se holgaba el Inca lo cual es una quebrada estrecha (1970 [1552], pp. 35-36).

> [...] una Moya del Inca que es un prado donde se iban con sus ayllus[15] [...] En esta moya y prado hay una laguna que dicen Madre Cocha[16] que se lavaba en ella Huayna Capac (1970 [1552], p. 37).
>
> [...] hay un estanque que se dice Paucarchaca que era moya del Inca para su recreación en lo cual había unas pocas de tierras para ají y camotes (1970 [1552], p. 37).
>
> [...] hay una moya que confina con los dichos andenes en la cual hay unas fuentes de agua que manan de las cuales nace un pequeño estanque de agua donde el Inca tenía pescado y totora[17] para hacer lo que tenía en las orejas (1970 [1552], p. 38).
>
> [...] hay una quebrada entre dos sierras que se dice Chicón la cual era Moya de Huayna Capac y en ella hay arboleda y muchas tierras en los cuales en tiempo del Inqa no había ninguna casa de indios [...] y era esta arboleda y prado que nunca la sembraban (1970 [1552], p. 38).

La misma *moya* se menciona durante la inspección en el valle mismo:

> [...] está una arboleda Chicón Guayco que era de Huaina Capac solía tener venados y otras cosas de montería, dicen que hay mucha madera en ello" (1970 [1552], p. 52).
>
> El texto menciona "tierras y moyas del Sol y del Inca" (1970 [1552], p. 42).

En fin, según los datos de la visita cada *moya* era una reserva de plantas y animales silvestres. El Inca pudo recrearse allá, pero las tierras no se cultivaban (con excepciones), los prados no servían de pastizales de animales domésticos. A pesar de la eterna falta de tierras, el gobierno del Inca las guardaba sin población ni cultivos. Parecen reservas, sin duda de animales y árboles, pero quizá también de otras plantas.

Conclusiones

Se puede afirmar que las autoridades incaicas disponían del saber suficiente para adecuar cantidades de población y posibilidades ecológicas del territorio. ¿Lo hacían? Garcilaso de la Vega y el licenciado Polo de Ondegardo afirman que sí.

Los españoles vieron almacenes llenos, abundancia de animales, abundancia de árboles. Todo esto prueba la existencia de cierto régimen de aprovecharlos y

---

[15] Boleadoras.

[16] Probablemente *Mama Qucha* – Lago Grande.

[17] *Tutura*, *Schoenoplectus californicus ssp.* totora.

de ahorrar recursos. Los administradores incaicos guardaban equilibrio entre la capacidad del terreno y la cantidad de población.

Sin embargo, no sabemos cuáles fueron los límites de sus saberes ecológicos. Por ejemplo, ¿se daban cuenta de la conexión entre la existencia de un bosque y abundancia de agua en los lugares contiguos?

Para una respuesta plena nos faltan datos sobre los bosques andinos y terrenos verdes, así como sobre los lagos y ríos. Las acequias de la puna aumentaban los pastos para los auquénidos domésticos y silvestres y probablemente para los cérvidos. En caso de árboles sabemos que los bosques y los árboles fructíferos fueron protegidos. Por esto propongo tratar el artículo presente como una sugerencia que los incas fueron ecólogos, y como una propuesta de un tema por investigar con mayor detalle.

Bibliografía

Afiq, Baraq
2011 *Qorban ha'adam ha'imperiali bemamleket ha'inqa shel ha me'a ha 16.* Tesis de doctorado. Universidad Hebrea de Jerusalén.

Betanzos, Juan de
1987[1551] *Suma y narración de los incas*. María del Carmen Martín Rubio (ed.). Madrid: Atlas.

Crespo, Juan Carlos
1974[1558] La relación de Chincha (1558). *Historia y Cultura,* 8.

De la Peña, Benito
1970 [1552] Testimonio dado por Benito de la Peña Escribano de esta ciudad del Cuzco en 22 de abril de 1552 de las diligencias practicada, en virtud de la Real provisión de la Real Audiencia de Lima, expedida en 20 de octubre de 1550 sobre la averiguación que se hizo de los indios que tenían el valle de Yucay, y que tierras, casas, y haciendas eran de los Incas, señores que fueron del Perú, y tenían dedicadas al sol y quien las poseía desde la conquista de los Españoles, en cuyo cumplimiento se calificó la extensión de dicho valle, tierras que fueron de Huayna Cápac, sus mujeres, y de otros Incas Reyes gentiles del Perú, con todo lo demás que resulta en la representación de él, según el mapa que formaron y acompaña. *Revista del Archivo Histórico del Cuzco*, 13, 21-54.

Diez de San Miguel, Garci
1964[1567] *Visita hecha a la provincia de Chucuito por… en el año 1567.* Versión paleográfica y una biografía del visitador por Valdemar Espinoza Soriano, Padrón de los mil indios ricos de la provincia de Chucuito en el año 1574 por fray Pedro Gutiérrez Flores, Una apreciación etnológica de la visita por John V. Murra. Documentos referentes a Garci Diez de San Miguel. Documentos Regionales para la Etnohistoria Andina, nº 1. Lima: Ediciones de la Casa de la Cultura del Perú.

Earls, John
1989 *Planificación agrícola andina. Bases para un manejo cibernético de sistemas de andenes*. Lima: Ediciones COFIDE.

Gonçález Holguín, Diego
1608 *Vocabvlario dela lengva general de todo el Perv llamada lengua Qquichua, o del Inca, corregido y renovado conforme ala propiedad cortesana del Cuzco. Diuidido en dos libros que son dos Vocabularios. Y la suma de las cosas que se aumentan se vea enla hoja siguiente. Ven añadidos al fin los priuilegios concedidos a los Indios. Compvesto por el Padre Diego Gonçalez Holhuin de la Compañia de Jesus, natural de Caçeres, Impresso enla Ciudad de los Reyes. Por Francisco del Canto, Año MDCVIII.*

Guaman Poma de Ayala, Felipe
1615 *Nueva corónica y buen gobierno.* http: //base.kb.dk/ manus_pub/cv/manus/ManusIntro.xsql?nnoc=manus_pub&p_ManusId=253&p_Lang=alt]

Garcilaso de la Vega, Inca
1609 *Primera Parte de los Comentarios reales, que tratan del origen de los Yncas, Reyes qve fveron del Perv, de sv idolatria, leyes, y gouierano en paz y en guerra: de sus vidas y conquistas, y de todo lo que fue aquel Imperio y su Republica, antes que los Españoles passaran a el. Escritos por el Ynca Garcilasso de la Vega, natural del Cozco, y Capitan de su Magestad. Dirigidos a la Serenissima Princesa Doña Catalina de Portugal, Duqueza de Bragança etc. Con licencia de la Sancta Inquisicion, Oridinario, y Paço*. En Lisboa: En la offcina de Pedro Crasbeeck, Año de MDCIX.

Husson, Jean-Philippe (ed.)
2001 *La Mort d' Ataw Wallpa ou La fin de l' Empire des Incas. Tragédie anonyme en langue quechua du milieu du XVIe siècle, Edition critique trilingue quechua-espagnol-français*. Ginebra: Patiño.

Moscovich, Viviana Ruth
2008 *Administración y contabilidad en el imperio inca: La yupana y el khipu.* Tesis de doctorado. Universidad Hebrea de Jerusalén.

Ortiz de Zúñiga, Iñigo
1967[1562] *Visita de la provincia de León de Huanuco en 1562.* Documentos para la Historia y Etnología de Huánuco y la Selva Central. Tomo I. Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizan.
1972 *Visita de las cuatro Waranqa de los Chupachu*. Edición a cargo de John V. Murra. Tomo II. Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizan.

Pacha Cuti Yamqui Salca Maygua, Joan
s.a. *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú (folios 131-174v del volumen nº 3169).* Madrid: Biblioteca Nacional de Madrid.

Polo de Ondegardo
1990[1571] Notables daños de no guardar a los indios sus fueros. En Polo de Ondegardo*, El mundo de los Incas*. Crónicas de América 58, Madrid: Historia 16.

Szemiński, Jan
1993 *La utopía tupamarista*. Segunda edición. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
1997 *Wira Quchan y sus obras. Teología andina y lenguaje, 1550-1662*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Banco Central de Reserva del Perú.

Zuidema, Reiner Tom
1964 *The Ceques System of Cuzco. The Social Organization of the Capital of the Inca.* Archives Internationales d'Ethnographie 50. Leiden: Brill.

Reconstrucción histórica del ciclo de guerras entre los incas y los chancas

Amnon Nir

Introducción

Este artículo propone una reconstrucción histórica y geográfica de las circunstancias, el desarrollo y los resultados del ciclo de guerras entre los incas y los chancas, en base a un análisis comprensivo y metodológico de las informaciones contenidas en las crónicas españolas e indígenas de los siglos XVI y XVII.

En los últimos cincuenta años se han venido publicando numerosos libros y artículos escritos por algunos prominentes especialistas en historia inca, en los cuales se plantea que toda investigación de dicha historia antes de la llegada de los españoles al área andina no es factible. Según ellos, el único modo de conseguir informaciones fidedignas acerca de la realidad andina prehispánica es por medio de la investigación arqueológica. Esto se debe a que los incas no tenían escritura, y sus tradiciones orales por tanto no preservarían informaciones de carácter histórico, sino solo mitos y descripciones de su organización social (Zuidema, 1977 y 1990; Duviols, 1980; Urton, 1990; Bauer, 1992).

Uno de estos investigadores es Tom Zuidema, el cual concluye que:

> Sería un error tratar de reconstruir una historia inca localizada en Cuzco, en base a hechos que no son «históricos» en nuestro sentido de la palabra. Ciertamente, todas estas historias de ancestros son derivadas de modelos míticos similares que se encontraban en otras partes del Perú. Las autoridades incas usaron estos cuentos para explicar situaciones actuales, dentro de un contexto contemporáneo, administrativo, jerárquico y geográfico, y no para elucidar hechos históricos (Zuidema, 1990, p. 34).

Otro destacado investigador que comparte con Zuidema las nociones acerca del carácter mítico de las tradiciones conservadas en las crónicas es Pierre Duviols. Tratando específicamente a las guerras entre incas y chancas escribe Duviols:

> La historia de la guerra cuzco-chanca, como las hazañas del joven Mayta, son historias, bonitas y significativas, pero no son historia. Visten solamente el ropaje historial del mito incaico que nos queda por comentar (1980, p. 371).

Sin embargo, existen también investigadores que sostienen que las tradiciones orales contenidas en las crónicas reflejan cierta realidad histórica. Dichos investigadores analizan las numerosas referencias contenidas en las crónicas sobre las guerras entre los incas y los chancas como si fueran diferentes descripciones de una sola guerra, la cual constituyó «el punto de partida para la formación del Tahuantinsuyu y el inicio del auge inca» (Rostworowski, 1988, p. 52). Es decir, según estos investigadores hubo una única guerra entre los incas y los chancas, que se realizó en el Cuzco, y como consecuencia de la victoria y de los inmensos despojos que los incas acumularon, se asentaron las bases económicas y redistributivas para su incipiente imperio en expansión.

Más aún, en los años cuarenta del siglo anterior, John Rowe propuso una cronología absoluta de la sucesión de reyes incas que reinaron en el Cuzco, de acuerdo a la crónica de Cabello de Valboa. Rowe sugerió que «las fechas de Cabello son las más plausibles que tenemos, o, ciertamente, que alguna vez es razonable que habrá» (Rowe, 1945, p. 277). En dicho trabajo Rowe fija la fecha de 1438 como el inicio del gobierno de Pachacuti Inca Yupanqui, el cual ascendió al poder como consecuencia de la guerra entre los incas y los chancas, la cual constituyó el punto de partida para la formación del Imperio inca. De este modo se establecía el año 1438 como el principio de la expansión inca a través de sus límites tradicionales, y su transformación en un imperio panandino.

Ahora bien, yo no niego el carácter problemático de nuestras fuentes. Incluso, admito que las crónicas son fuentes sesgadas, parciales, y muchas veces, plagadas de malos entendidos, a consecuencia de las diferencias culturales entre los informantes indígenas y los cronistas españoles.

Sin embargo, estimo que estas fuentes, con todos sus defectos, pueden contener información histórica muy valiosa, si el investigador sabe cómo leerlas, y entiende sus limitaciones y sus ventajas. La lectura que estas fuentes requieren es muy particularizada. Exige mayor atención a los términos y a los nombres propios, de lugares, o de grupos étnicos, que se conservaron en las crónicas en su forma original andina. Además, requiere una selección de partes de la información,

y la organización de dicha información según parámetros cronológicos. Así mismo, identificar los actores y los lugares, entender si los autores usaron conceptos indígenas o europeos, y distinguir entre datos que parecen contener un valor simbólico y datos de carácter informativo. Sin embrago, lo más importante de este tratamiento metodológico de las fuentes es la exigencia que nos hacemos al hacer una lectura comparativa de las distintas fuentes, preguntando no solo qué información es similar a otra, sino cómo y en qué medida las diferencias pueden explicarse o acomodarse.

A mi parecer, el origen de la lectura errónea que caracteriza la investigación contemporánea se basa en la falsa premisa de que todas las referencias a las guerras entre los incas y los chancas describen la misma guerra. Por lo tanto, los investigadores a los que me refería anteriormente entretejen los diferentes cuentos recopilados en las crónicas y forman de ellos una sola versión, que desconoce las esenciales diferencias que existen entre las diferentes versiones del cuento.

Como ya sabemos, las crónicas se escribieron en época de grandes cambios en la sociedad andina, empezando por la propia invasión española, y la consecuente disminución de la población, la destrucción de instituciones que preservaban el saber acerca del pasado y la conversión forzada al cristianismo, procesos estos que condujeron a una gran pérdida de tradiciones orales y conceptos culturales. Tratando de complementar la información parcial y a veces tergiversada acerca de las guerras entre los incas y los chancas, comparo la información procedente de diferentes tradiciones culturales, las cuales reflejan diferentes puntos de vista acerca del tema. En especial crónicas escritas por españoles veinte años después de la invasión, en las que los informantes de los cronistas eran hombres adultos y educados bajo el gobierno inca; y crónicas posteriores, escritas por indígenas dos generaciones después, en las que los informantes aprendieron las tradiciones orales de sus abuelos y padres. Esas memorias andinas nos proponen una mirada interna o autopercepción de las guerras entre los incas y los chancas.

La tabla 1 presenta las fuentes utilizadas en el artículo, y refleja la amplia diversidad de tradiciones y de puntos de vista que este artículo compara, incluyendo la tradición imperial inca, la tradición chanca de la región de Andahuayllas y la tradición chanca de la región de Lucanas.

Partiendo de dichas consideraciones, presento en el siguiente artículo una lectura diferente del ciclo de guerras entre los incas y los chancas, insistiendo en el carácter histórico de las informaciones contenidas en las crónicas, e interpretándolas como una secuencia de guerras.

Tabla 1. Procedencia de las tradiciones utilizadas en el artículo

Fuente	Fecha de redacción de la fuente	Origen de la tradición	Grupo portador de la tradición
Pedro Cieza de León	1551	Informantes provincianos. Revelada por un español	chancas de Andahuayllas
Felipe Guaman Poma de Ayala	1615	Provinciano andino	chancas de Lucanas
Juan de Betanzos	1551	Imperial andino	Inca
Inca Garcilaso de la Vega	1609	Imperial andino	Inca
Pedro Sarmiento de Gamboa	1572	Informantes incas. Revelada por un español	Inca

El origen de los chancas

A mi entender, el ciclo de guerras entre los incas y los chancas comienza con un cuento acerca del lugar de origen de los chancas. Dicha información se encuentra en la crónica de Pedro Cieza de León y procede de una tradición oral chanca. Atravesando por la provincia de Andahuaylla, dicho soldado y cronista cuenta que:

> Preguntandoles yo a estos chancas, que sentían de sí propios, y dónde tuuo principio su origen: quentan otra niñería o novela como los de Xauxa: y es, que dizen que sus padres remanescieron y salieron por un palude pequeño llamado Soclococha: desde donde conquistaron, hasta llegar a una parte que nombran Chuqibamba: adonde luego hizieron su assiento. Y passados algunos años, contendieron con los quichuas nasción muy antigua, y señores que eran desta prouincia de Andabaylas la qual ganaron: y quedaron por señores della hasta oy. Al lago de donde salieron tenían por sagrado, y era su principal templo donde adorauan y sacrificauan (Cieza de León, 1984, p. 254).

Los chancas cuentan que su *pacarina*, es decir, su lugar de origen y su principal *huaca*, se encuentra en un pequeño lago llamado Chocllococha, en el actual departamento de Huancavelica al este de Castrovirreina. De allí emigraron hacía el este y se asentaron temporalmente en un lugar llamado Chuquibamba (al cual no logré ubicar), posteriormente llegaron al valle de Andahuaylla, que conquistaron de sus pobladores originales los quichuas, y se asentaron permanentemente. En el dicho valle de Andahuaylla construyeron su centro político religioso con su respectiva sede gubernamental.

Tres ciclos guerreros en la época del séptimo Inca Yahuar Huacac

La información acerca de la segunda etapa de las guerras se encuentra en la crónica de Felipe Guaman Poma de Ayala. Los antepasados de este cronista se encuentran en la región de Huánuco, sin embargo, él nació y fue criado en la región de Lucanas, la cual formaba parte del territorio chanca (Husson, 1995). Por lo tanto, asumo que las informaciones de Guaman Poma son procedentes de una tradición chanca de la región de Lucanas.

Según Guaman Poma, la conquista de los chancas por parte de los incas se produjo en la época del séptimo Inca llamado Yahuar Huacac. El cronista indígena cuenta que Yahuar Huacac Inca en persona «conquistó Conde Suyo, Parinacochas, Poma Tanbo, Lucanas, Andamarcas, Soras y la prouincia de los Changas» (Guaman Poma, 1936, p. 105). Dicha información se diferencia de las descripciones de las tradiciones imperiales incas, las cuales atribuyen la conquista de los chancas a Pachacuti Inca Yupanqui, el noveno Inca que reinó en el Cuzco. Vale decir, que el autor sitúa la conquista de los chancas dos generaciones antes que las tradiciones imperiales incas.

Como es sabido, la crónica de Guaman Poma incluye tres listas sucesivas de personajes prehispánicos, con textos y dibujos. Una serie de doce reyes incas, seguida por la de las doce reinas, y por último una lista de quince capitanes. El autor atribuye a cada rey una reina y uno o más capitanes, que son descritos como sus hijos. Sin embargo, ha de tenerse en cuenta que la palabra que equivale a «hijo» en quechua no necesariamente designa el descendiente biológico de un individuo. El hijo de un varón en quechua es *churi*, palabra esta que, en un sistema jerárquico, sirve también para expresar relaciones de dominación entre un superior y sus subordinados. De aquí que, en un texto visiblemente inspirado en una tradición oral quechua, el término «hijo» puede significar también criado, colaborador, fiel, funcionario o pariente[1].

La serie de los capitanes incluye tres personajes que corresponden a la época del séptimo rey llamado Yahuar Huacac Inca. Dos de ellos, Inca Maytac e Inca Urcon, figuran también entre los hijos del séptimo Inca, en la serie de los reyes incas. El tercero, Villcac Inca, no está registrado entre los hijos de dicho soberano. La crónica ofrece una descripción detallada de las conquistas de estos capitanes.

---

[1] «Los ascendientes y superiores, como vissagüelos, tíos, primos de padres, &c. Llaman a los descendientes & inferiores: los varones *churiy*, que es hijo mío; las mugeres *guaguay*, que es lo mismo» (Domingo de Santo Thomas, 1994, f. 70r.). «*Huarmaycuna* - Mis criados, o mis hijos aunque sean grandes» (González Holguín, 1989, p. 183).

> El sétimo capitán Ynga Maytac, Ynga Urcon fue grandes balerosos y grandes capitanes esforzados. Fue hijos de Yauar Uacac Ynga y conquistó las prouincias de Conde Suyo, Cullaua Conde, Coropona hasta Ariquipa, Arica, Poma Tanbos, Guayna Cota, Parinacocha y Changas de la prouincia de Andaguayllas. Y murió en ellos Urcon Ynga, Apo Maytac Ynga.
>
> Y Billcac Ynga conquistaron Soras y Tanquiuas, Bilcas Guaman, Parejas, Angarays, Andamarcas, Lucanas, Chocorbos, Bilcancho hasta Taya Caxa Guaman. y la prouincia de Xauxa, Hanan y Lurin Guanca. y la cordellera de los Yauyos, Upa Yauyo, Lacuas, Uarochiri, Chaclla, Secicaya, yungas. y de Chincha y Mala, Pacha Camac, Chimo Capac, Lati, Lima, Luna Uana, Sullco, Chinchay Uarco y ancí puso ydolo uaca en Uarco.
>
> Y murieron todos después de la conquista en la ciudad del Cuzco por donde le pesó muy mucho a su padre. Y fue enterrado muy onrradamente (Guaman Poma, 1936, 156).

La distinción que hace el cronista indígena entre conquistas dirigidas por el Inca en persona, y las conquistas que se realizaron por medio de sus capitanes, despertó mi curiosidad. ¿Qué áreas abarcaron las conquistas de los capitanes? ¿En qué medida coincidieron sus conquistas con las de Yahuar Huacac Inca? En la tabla 2 comparo las conquistas realizadas por Yahuar Huacac Inca con las conquistas de sus capitanes, distinguiendo en ellas tres categorías:

A. Lugares conquistados por el Inca en persona.

B. Lugares conquistados por los capitanes del Inca.

C. Lugares conquistados dos veces, una por el Inca en persona y la otra por sus capitanes.

Ahora bien, en la agenda político-religiosa inca la guerra tuvo una significación decisiva. Los incas creyeron que la victoria en la batalla no era el resultado de un heroísmo singular, o de maniobras tácticas de algunos líderes excepcionales, sino el resultado del apoyo de los dioses. La victoria en el campo de batalla determinaba cuál de los líderes adversarios disfrutaba de la aprobación divina, y era digno de gobernar. Citando a Ziólkowski (1997, p. 221), «la guerra era entonces una prueba concreta del apoyo proporcionado por las divinidades». Es decir, la victoria en el campo de batalla otorgaba un consentimiento religioso y político a la posición del gobernante como el legítimo heredero del gobierno. Por eso, era vital que el Inca saliese a la guerra, con el objetivo de probar que él personalmente gozaba del apoyo divino de las huacas. Sin embargo, el aspecto de las guerras dirigidas por los capitanes del Inca es menos estudiado.

Tabla 2. Comparación entre las conquistas de Yahuar Huacac Inca en persona y las de sus capitanes

Nº	Topónimo	Yahuar Huacac Inca	Inca Maytac e Inca Urcon	Villcac Inca	Cita
1	Condesuyu	A	C		105; 156
2	Parinacochas	A	C		105; 156
3	Poma Tanbo	A	C		105; 156
4	Lucanas	A		C	105; 156
5	Andamarcas	A		C	105; 156
6	Soras	A		C	105; 156
7	Changas	A	C		105; 156
8	Cullaua Conde		B		156
9	Coropona		B		156
10	Ariquipa		B		156
11	Arica		B		156
12	Guayna Cota		B		156
13	Tanquiua			B	156
14	Bilcas Guaman			B	156
15	Parejas			B	156
16	Angarays			B	156
17	Chocorbo			B	156
18	Bilcancho			B	156
19	Taya Caxa Guaman			B	156
20	Xauxa			B	156
21	Hanan Guanca			B	156
22	Lurin Guanca			B	156
23	Cordillera de los Yauyos			B	156
24	Upa Yauyo			B	156
25	Lacuas			B	156
26	Uarochiri			B	156

Nº	Topónimo	Yahuar Huacac Inca	Inca Maytac e Inca Urcon	Villcac Inca	Cita
27	Chaclla			B	156
28	Secicaya			B	156
29	Yungas			B	156
30	Chincha			B	156
31	Mala			B	156
32	Pacha Camac			B	156
33	Chimo Capac			B	156
34	Lati			B	156
35	Lima			B	156
36	Luna Uana			B	156
37	Sullco			B	156
38	Chinchay Uarco			B	156

Otra aproximación a la cuestión de las conquistas efectuadas bajo el reinado del séptimo Inca consiste en precisar la naturaleza de dichas conquistas, especialmente desde el punto de vista del objetivo que se fijaban sus autores. Para esclarecerlo, examiné los significados de los distintos equivalentes del verbo «conquistar» en el quechua y el aimara del siglo XVI e inicios del XVII, como los registraron los principales diccionarios de la época:

ATI

Conquistar tierras – *atini*.gui, o *llasani*.gui (Domingo de Santo Tomás, 1951[1560], f. 32 v.)

Atini.gui – combatir los enemigos (Santo Tomás, 1951[1560], f. 110 v.)

Atini.gui, o *aticuni*.gui – pacificar conquistando (Santo Tomás, 1951[1560], f. 110 v.)

Atini.gui, o *aticuni*.gui – vencer o ganar tierras (Santo Tomás, 1951[1560], f. 110 v.)

Conquistarlos por vencerlos – *Atirccuni atirccarini atipacurcayani hayllircarini* (González Holguín 1952, p. 458 [1608, II, p. 86])

Aticamuni – despojar en la guerra, o saquear pueblos (González Holguín 1952, p. 36 [1608, p.29])

Atircuy – la victoria entera seguida con triunfos, y despojos (González Holguín 1989, p. 37 [1608, p. 29])

LASA

Llassamuni – Saquear despojar en guerra

Llassamuk – Saqueador (González Holguín 1989, p. 211 [1608, p. 207])

RUNACHA

Conquistar subjectando y rindiendo gente – *Runachani runachacuni* (González Holguín 1989, p. 458 [1608, II, p. 86])

Runachani – conquistar hombres sujetar rendirlos

Diosman runa chani – convertir los hombres a Dios, o *runayachipuni* (González Holguín 1989 [1608]).

JAQICHA

Jaqi – varón o mujer, nombre común de dos

Jaqikankaña – el ser o la naturaleza humana

Jaqichaña – hacer que uno sea hombre y le valga por su pico

Jaqichaña – sujetar, avasallar (Bertonio, 1993, pp. 675-676).

Resumiendo, el análisis minucioso de los principales diccionarios de la época revela la existencia en quechua y en aymara de tres equivalentes del verbo «conquistar», cuyos significados básicos son los siguientes:

1. *Llasa-* se refiere a una conquista cuyo objetivo es saquear, despojar, robar y hurtar los recursos del enemigo.
2. *Ati-* evoca una conquista cuyo objetivo es vencer, triunfar, derrotar y superar al enemigo para establecer relaciones de subordinación en un espacio político jerarquizado.
3. *Runa-cha-* y su equivalente exacto en aymara *Jaqui-cha* - reflejan una conquista cuyo objetivo es convertir al enemigo en un «ser humano» (*runa* y *jaqi* designan el ser humano, el primero en quechua, el segundo en aymara), es decir, incorporarlo en la cultura de los vencedores obligándolo a adoptar la religión de estos y asimilar su lengua, leyes y forma de gobierno.

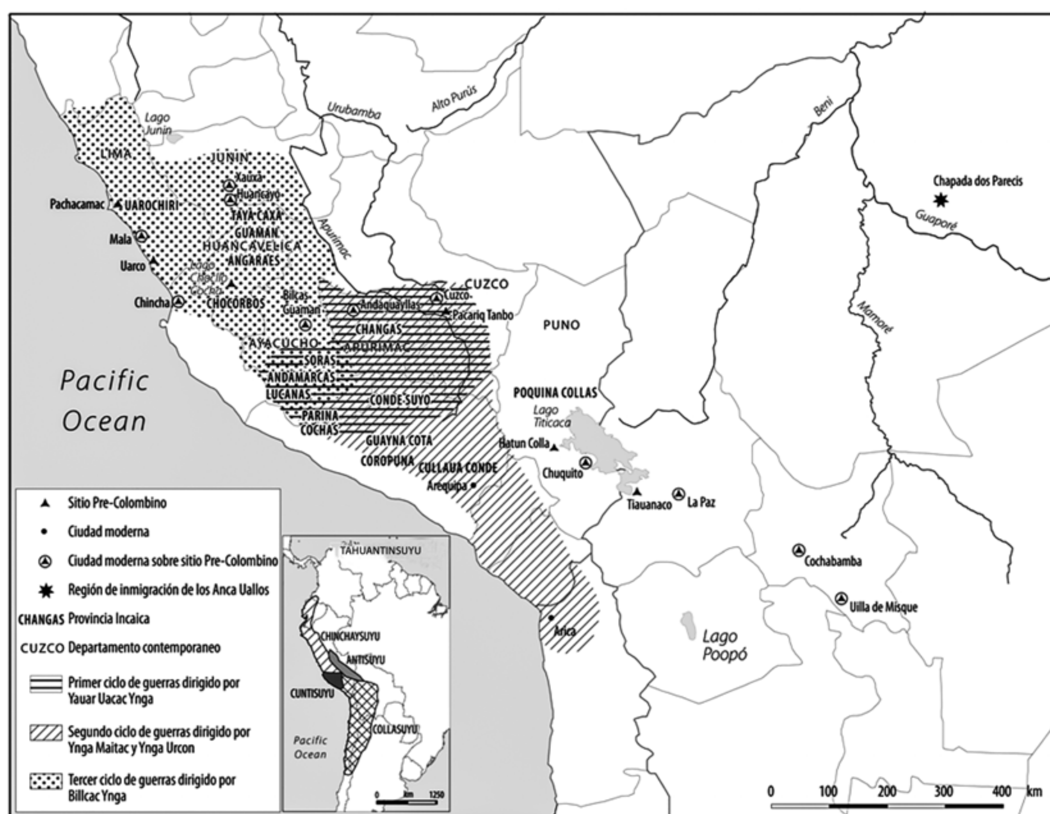
Sobre estas bases, procuré evidenciar una relación entre los dos modos de clasificación de las conquistas, el que se refiere a sus autores (Inca en persona/capitanes/soberano y capitanes) y el que se refiere a su objetivo (saqueo/dominio/asimilación cultural) y llegué a las siguientes conclusiones:

– En las regiones conquistadas por el Inca en persona, la naturaleza de la conquista coincide con el sentido del verbo *ati-*, el cual indica que el objeto de dicha conquista era vencer el enemigo y establecer con él relaciones de subordinación.

- En las regiones conquistadas solo por uno de los capitanes del Inca, la naturaleza de la conquista corresponde al sentido del verbo *llasa-*; su objeto era, pues, despojar al enemigo para controlar sus recursos y llenar los depósitos vacíos del Inca.
- En las zonas conquistadas dos veces, una por el Inca en persona y otra por uno de sus capitanes, a mi parecer, la naturaleza de la conquista coincide con el sentido del verbo *ati-*, es decir, que se realizaba con el objeto de vencer al enemigo y establecer con él relaciones de subordinación. Es posible que el carácter cíclico de la guerra fuese el resultado de la necesidad de reconfirmar la «suerte guerrera» del soberano periódicamente. Según Ziólkowski, las cualidades de *ataw* y de ser más *kamaq* «podían ser cuestionadas, de lo que resultó la necesidad de su reconfirmación periódica» (Ziólkowski, 1997, p. 226). Por lo tanto, el triunfo periódico en la guerra testificaba que el Inca fue señalado por las wakas y favorecido con las cualidades necesarias. El hecho de que no se menciona en la parte del texto dedicada a las conquistas de Yahuar Huacac Inca y de sus capitanes ninguna actividad que apuntara a integrar al enemigo dentro del imperio, me lleva a excluir el caso expresado por el verbo *runa-cha-*.

Ahora podemos volver al texto con el objetivo de reconstruir su contenido. Después de su coronación, Yahuar Huacac Inca salió del Cuzco hacia el sur conquistando la provincia de Condesuyu. Después se dirigió hacia el norte conquistando Parinacochas, Lucanas, Andamarcas y Soras. Finalmente se dirigió hacia el este, conquistando a los chancas de Andaguayllas, regresando al Cuzco al frente de un ejército triunfante. A mi parecer, la conquista tuvo dos objetivos: en primer lugar, establecer relaciones de subordinación entre el Inca y sus grandes rivales los chancas; y, en segundo lugar, probar públicamente que Yahuar Huacac Inca contaba con el favor y apoyo de los dioses.

Años después, el mismo Inca encargó a dos de sus capitanes, llamados Inca Urcon e Inca Maytac, que retomaran la conquista del sector de Condesuyu, para restablecer relaciones de subordinación con los chancas y sus aliados. Los dos capitanes salieron del Cuzco en dirección sur conquistando primero todo el sector de Condesuyu hasta Arica. Después se volvieron hacia el norte conquistando el territorio situado al noroeste de Arequipa hasta Parinacochas. Finalmente, conquistaron Andahuayllas. En mi opinión, la trayectoria de la conquista fue destinada a debilitar políticamente a los chancas, sometiendo primero a sus aliados. La tradición cuenta que los capitanes Inca Urcon e Inca Maytac murieron durante la empresa y el ejército regresó al Cuzco.



Mapa 1. Las conquistas de Yahuar Huacac Inca y de sus capitanes[2]

El tercer ciclo guerrero contra los chancas fue dirigido por el capitán llamado Villcac Inca, el cual conquistó inmensos territorios en el sector de Chinchaysuyu, esforzándose especialmente en el área de la costa. A mi parecer, el objetivo de dichas conquistas era permitir el acceso de los incas a los recursos costeños, recursos de gran diversidad pero bastante escasos en la sierra y muy apreciados, principalmente por las elites. Por ejemplo, el *mullu*, el pescado seco, las algas, los tejidos de algodón y los objetos de metal. Estimo que dicha empresa comenzó reprimiendo una sublevación que irrumpió entre los Soras, Andamarcas y Lucanas. En el mapa 1 se puede apreciar el orden y la magnitud de las conquistas de Yahuar Huacac Inca y de sus capitanes.

[2] Los mapas que figuran en éste artículo han sido elaborados por el autor en base a la información de las crónicas, y dibujados por Tamar Soffer, cartógrafa del Departamento de Geografía de la Universidad Hebrea de Jerusalén.

La presencia militar y económica inca condujo a la difusión de la religión imperial en la parte costeña del sector de Chinchaysuyu. El texto describe este interesante proceso de difusión de la religión imperial, subrayando el hecho que después de la conquista del dicho valle de Uarco, que es el antiguo nombre del valle de Cañete y de la ilustre fortaleza que controlaba la boca del valle, emplazó en él el capitán Villcac Inca un ídolo (*huaca*) inca. El cronista indígena relata que este mismo ídolo se convirtió en uno de los tres adoratorios más importantes en el sector de Chinchaysuyu, paralelo en su importancia a Pachacamac (Guaman Poma, 1936, 267).

Quiero insistir en dos puntos claves. Primero, que todas las guerras entre los incas y los chancas mencionadas en las crónicas hasta ahora sucedieron antes que la conocida y debatida guerra del Cuzco. Segundo, que las informaciones acerca de dichas guerras se conservaba en tradiciones chancas, y no en la tradición imperial inca.

Las tres guerras del Cuzco

A continuación, siguiendo la secuencia de las etapas de las guerras, entran las muy famosas y mejor conocidas guerras entre incas y chancas que se realizaron en el Cuzco y sus alrededores. Existen varias publicaciones de libros y artículos que ofrecen un análisis detallado de dichas guerras, como los de Mariusz Ziólkowski (1997), María Rostworowski (1988) y Catherine Julien (2000). Sin embargo, ninguno de ellos se refiere a las diferentes versiones de las guerras del Cuzco contenidas en las crónicas como una secuencia de guerras.

La primera guerra se produce cuando en el Cuzco gobierna el Inca Yahuar Huacac. La descripción de dicha guerra figura en la crónica de Inca Garcilaso de la Vega, cuyas fuentes incluían cuentos que le contaban en quechua los parientes de su madre, que pertenecía a la elite inca del Cuzco; y su propia experiencia al ser criado en el Cuzco en los años cuarenta y cincuenta del siglo XVI. Durante dicha guerra, los chancas estaban subordinados a un Cuzco grande y fuerte, cuyos dominios se extendían mucho más allá del territorio tradicional inca.

Los chancas conspiraron secretamente contra el gobierno central asentado en el Cuzco, matando a sus gobernadores, liderando una considerable sublevación que incluía a los Uramarca, Uillca, Utunsulla y Hancohuallu que formaban parte de la confederación chanca y otras naciones que el texto no menciona por su nombre. El territorio que abarcan dichas naciones es bastante grande para una entidad política andina regional, y se extiende sobre gran parte de los departamentos actuales de Apurímac y de Ayacucho. Resalta la ausencia de la provincia de Lucanas,

que según informaciones de la mayoría de las crónicas formaba parte de la entidad política chanca. Los parientes de Garcilaso de la Vega cuentan que los chancas decidieron rebelarse por el carácter vacilante del Inca Yahuar Huacac, el cual temía salir a expediciones militares, debido a las malas profecías ligadas a su nombre; y los rumores acerca del conflicto entre el Inca Yahuar Huacac y su hijo primogénito llamado Viracocha Inca.

Yahuar Huacac mandó desterrar a su hijo fuera del Cuzco, a Chita. Allí el joven príncipe pastoreaba los camélidos del dios Sol. Tres años después apareció el hijo en la corte de su padre y le contó cómo se le apareció en el sueño «un hombre extraño, en hábito y en figura diferente de la nuestra. Porque tenía barbas en la cara de más de un palmo y el vestido largo y suelto que le cubría hasta los pies. Traía atado por el pescuezo un animal no conocido» (Garcilaso, 1991, p. 243). El hombre ajeno, que parecía a un apóstol o a un cura cristiano, le advirtió que muchas provincias de la parte de Chinchaysuyu «éstan rebeladas y juntan mucha gente para venir con poderoso ejército a derribarle de su trono y destruir nuestra imperial ciudad del Cozco» (Garcilaso, 1991, p. 243). Considero, que la función de la escena de la revelación es señalar al joven príncipe como el elegido por las huacas para suceder a su padre Inca Yahuar Huacac, a pesar de la resistencia del mismo. El Inca Yahuar Huacac no tomó en serio las prevenciones, considerando que el joven príncipe inventó el cuento para recibir el reconocimiento de su padre y volver al Cuzco. Algunos meses después empezaban a llegar al Cuzco las noticias sobre la sublevación de las provincias de Chinchaysuyu.

Los chancas convocaron a las provincias vecinas, prometiéndoles parte del botín acumulado en la guerra y la liberación de la sujeción de los incas. Después, dividieron el ejército en tres, eligieron por capitán general de toda la empresa a un valiente líder chanca llamado Hanco Huallu, y a Tumay Huaraca y Astu Huaraca como sus tenientes. Quiero recalcar que la crónica de Garcilaso de la Vega es la única fuente en la que Hanco Huallu sale al frente de las fuerzas chancas que combaten en el Cuzco. En la mayoría de las crónicas la imagen de Hanco Huallu está ligada a guerras que se realizan en la parte de Chinchaysuyu y que terminan con la huida del mismo a la selva amazónica.

Yahuar Huacac se sorprendió de la secreta sublevación, decidió abandonar al Cuzco y retirarse hacia Collasuyu acampando en Muina, a treinta kilómetros al sur-este del Cuzco. La nueva llegó al príncipe Viracocha Inca, el cual se confrontó con su padre, y decidió volver al Cuzco determinado a proteger a la ciudad sagrada de los enemigos chancas.

La guerra aconteció en un llano grande al oeste del Cuzco. Fue zanjada gracias a un refuerzo «de casi 20 mil hombres de guerra que venía pocas leguas de allí en servicio de su príncipe, de las naciones Quechua, Cotapampa y Cotanera y Aimara y otras que por aquellas partes confinan con las provincias rebeladas» (Garcilaso, 1991, p. 289). Dichas naciones no apoyaron a los incas por el afecto que sintieran al Cuzco, sino por despreciar a los chancas y para evitar la posibilidad que les sometieran de nuevo. Después que la guerra terminó, salió Viracocha Inca al frente de un ejército de seis mil soldados a visitar las provincias rebeladas, asentó nuevos gobernadores incas en vez de los que fueron asesinados, y volvió al Cuzco como un gran triunfador, rodeado por sus capitanes, al frente el botín y los prisioneros, incluyendo los tres comandantes chancas.

El hecho que en la crónica de Garcilaso de la Vega el héroe de la guerra es Inca Viracocha, y no Inca Yupanqui, como en la mayoría de las crónicas, no escapó a los ojos de la apreciada etnohistoriadora peruana María Rostworowski de Diez Canseco. Rostworowski argumenta que Inca Garcilaso de la Vega cambió conscientemente e intencionalmente los nombres de Inca Yupanqui y de Viracocha Inca con motivo de abolir de la conciencia colectiva el rol central que cumplió Inca Yupanqui en la ascensión del Imperio inca. En el trasfondo de la sustitución reside la grave rivalidad entre *panacas* incas: la *panaca* de Tupa Yupanqui llamada Capac Ayllu, a la cual pertenecía Garcilaso por el lado de su madre; y la *panaca* de Inca Yupanqui llamada Hatun Ayllu. Dicha rivalidad llegó a su pináculo en la guerra de sucesión entre Huascar Inca, que pertenecía a la *panaca* de Capac Ayllu por el lado de su madre, y Atahualpa Inca, que pertenecía a la *panaca* de Hatun Ayllu también por su lado materno. Después de vencer en la guerra de sucesión Atahualpa Inca envió a sus generales al Cuzco a matar a cualquier rival potencial de la *panaca* de Capac Ayllu y quemar la momia del jefe de la *panaca* Tupa Yupanqui. Por lo tanto, sostiene Rostworowski, que «Toda esta acumulación de rencores y odios, aumentados por la quema de la momia de Tupa Yupanqui, y por el ensañamiento de los generales de Atahualpa en Huascar y sus deudos, afectaron profundamente a Garcilaso y lo impulsaron a trastocar los sucesos» (Rostworowski, 1988, p. 58). Añade que, silenciar acontecimientos específicos en la vida de un gobernante, y atribuir los hechos de un gobernante a otro, eran hechos convencionales y frecuentes en la historiografía andina.

Los argumentos de Rostworowski se basan en la premisa de que todas las descripciones de guerras entre incas y chancas encontradas en las diferentes crónicas describen una sola guerra. Sin embargo, ella ignora el hecho de que no solo la figura del personaje que obtuvo la victoria sobre los chancas es diferente,

sino varios componentes esenciales más no concuerdan con las descripciones de la guerra en otras crónicas, como por ejemplo el tiempo y el sitio en el cual la guerra sucede y la identidad del jefe chanca. A continuación veremos cómo se manifiestan las diferencias en las guerras.

La segunda guerra del Cuzco acontece en el gobierno de Viracocha Inca. El origen de las informaciones de que disponemos acerca de la guerra es la crónica de Juan de Betanzos, que incluye una «historia de vida» del noveno Inca, que reinó en el Cuzco como Pachacuti Inca Yupanqui. Esta crónica fue recogida de los parientes de su esposa, la princesa llamada Cuxirimay Ocllo y bautizada con el nombre de doña Angelina Yupanqui[3].

La guerra irrumpió a causa de una reforma religiosa y gubernamental conducida por Viracocha Inca que «intitulábase como arriba dijimos dios». Los chancas interpretaron el nuevo título de Viracocha Inca como una amenaza a su posición regional y reclutaron un ejército «pareciéndole que era bien ver qué poder era el de Viracocha Ynga» (Betanzos, 1987, p. 23). Uscovilca, el líder de los chancas, dividió la fuerza que salía a conquistar al Cuzco en tres, una parte liderada por él mismo y las otras dos por sus dos tenientes, Tomay Guaraca y Guaman Guaraca; levantó un campamento en Vilcacunga, un sitio estratégico llamado actualmente Abra Wilke, ubicado 45 kilómetros al oeste del Cuzco; y mandó enviados a Viracocha Inca proponiéndole dos opciones: negociar los términos de paz, lo cual implicaba reconocimiento de la superioridad del líder chanca y la entrega de energía humana; o arriesgarse en la guerra.

Ziólkowski explica que «la guerra con Uscovilca tenía todos los aspectos de un "duelo de las *wakas*", mediante el cual los comandantes protagonistas probaron por la vía de las armas su *ataw* o ventura guerrera, para establecer de una manera definitiva quién de los dos era más *kamaq*» (Ziólkowski, 1997, p. 218). Es decir, la victoria en la guerra era una prueba concreta del apoyo de las divinidades, y otorgaba al líder victorioso una aprobación político-religiosa de que él era el apropiado gobernante.

Por lo tanto, la guerra en el área andina involucraba un gran riesgo por sus significaciones políticas dramáticas. Más allá de la pérdida de gente y de territorios, la derrota en la guerra significaba la pérdida de la legitimidad de gobernar de Viracocha Inca en persona, y la apelación al estatuto particular de todo el grupo de incas (Julien, 2007, p. 345). Tomando en cuenta estas

[3] Acerca del significado del término «historia de vida» y del carácter de las informaciones que fueron transmitidas en base a este especifico género inca, véase Julien (2000, pp. 91-165).

consideraciones y el gran poder que llevaba el ejército chanca, Viracocha Inca les contestó a los emisarios de Uscovilca «que le placía de le dar obediencia y que quería comer e beber con él» (Betanzos, 1987, p. 25).

Solo después de enviar a Uscovilca su respuesta, Viracocha Inca convocó a una asamblea real «para ver lo que debían de hacer». En la asamblea se llegó al acuerdo de abandonar el Cuzco y trasladar a toda la gente de la ciudad y sus aliados a un sitio fortificado, para mejorar su posición y poder negociar mejores términos frente a los chancas. Así, Viracocha Inca, acompañado por sus hijos, entre ellos su hijo mayor llamado Inca Urco destinado a sucederle, la mayoría de la gente de Cuzco y muchas naciones aliadas comarcanas, salieron del Cuzco hacía un sitio fortificado llamado Caquia Xaquixaguana. Dicho sitio se llama hoy en día Huch'uy Cusco y se ubica a 18 kilómetros al norte del Cuzco moderno, en un peñasco que observa el río Urubamba sobre Calca, a 3,650 metros de altura.

La tradición recogida por Juan de Betanzos cuenta que Inca Yupanqui, el hijo menor de Viracocha Inca, rechazó la decisión de su padre. Consideró dichas acciones humillantes para todo el pueblo inca y sus divinidades, y decidió quedarse en el Cuzco, para defender la ciudad. El padre y el hijo están representados en el cuento como dos imágenes opuestas. Por un lado, Viracocha Inca, descrito como un gobernante viejo y débil que estaba dispuesto a desamparar el Cuzco para salvar su propia vida y la vida de su gente. Y por el otro, el valiente joven Inca Yupanqui, estaba dispuesto a arriesgar su propia vida para defender el Cuzco. Al contrastar las dos imágenes, resalta en el cuento la imagen de Inca Yupanqui como un heredero apropiado para Viracocha Inca, a pesar de que no era el primogénito y que no recibía el apoyo de su padre.

Sin embargo, Inca Yupanqui no se quedaba solo en el Cuzco. El texto señala los nombres de siete personas más que se quedaban en el Cuzco con él. Podríamos asumir que esta lista de ocho nombres describe cierta organización social que refleja características andinas evidentes. El número ocho es el resultado de la multiplicación de dos en cuatro, un número significativo en el mundo andino, que denota típica división del espacio y organización sociopolítica, como por ejemplo la división del Imperio Inca en cuatro *suyus*. De la misma manera, se puede dividir la lista de ocho nombres en dos: hijos de señores incas (*hanan*) y criados (*hurin*). Además, la mayoría de los nombres de los que se quedaron en el Cuzco aparece en otras partes de la crónica como nombres de *panacas* incas. Por lo tanto, mi hipótesis es que los nombres de dichas personas reflejan la organización social de la ciudad compuesta de *panacas* incas de la partes de Hanan Cuzco y Hurin Cuzco, así como también de los alrededores de la ciudad, los cuales

decidieron quedarse en el Cuzco con Inca Yupanqui y no ir con Viracocha Inca a Caquia Xaquixaguana.

La cúspide de la historia es la escena de la revelación de la divinidad. Como se puede apreciar, la ubicación del encuentro, como también la identidad de la divinidad, son diferentes de la primera guerra. La escena de la revelación refleja la importancia del contacto directo con la divinidad en la concepción política inca y la legitimización que dicho contacto ofreció al gobierno de Inca Yupanqui:

> Dicen que [Inca Yupanqui] se fue a cierta parte do ninguno de los suyos le viesen espacio de dos tiros de honda de la ciudad e que allí se puso en oración al hacedor de todas las cosas que ellos llaman Viracocha Pacha Yachachic y que estando en su oración que decía en esta manera: Señor Dios que me hiciste e diste ser de hombre socórreme en esta necesidad en que estoy pues tú eres mi padre y tú me formaste y diste ser y forma de hombre no permitas que yo sea muerto por mis enemigos dáme favor contra ellos no permitas que yo sea sujeto de ellos y pues tú me hiciste libre y sólo a tí sujeto no permitas que yo sea sujeto de estas gentes que ansi me quieren sujetar y meter en servidumbre dame Señor poder para poderlos resistir y haz de mi a tu voluntad pues soy tuyo que cuando estas razones decíalas llorando de todo corazón e que estando en su oración se cayó adormido siendo vencido del sueño y que estando en su sueño vino a él el viracocha en figura de hombre y que le dijo: Hijo no tengas pena que yo te enviaré el día que a batalla estuvieses con tus enemigos gente con que los desvarates e quedes victorioso (Betanzos, 1987, p. 32).

La historia cuenta que el hacedor andino Viracocha Pacha Yachachic se reveló al joven Inca Yupanqui durante un sueño en figura de un hombre, allí le prometió mandarle refuerzos de gente para salir victorioso de la guerra contra los chancas. Rostworowski argumenta que «Esta parte del mito tiene un marcado sabor europeo, lo andino hubiera sido ofrecer cuantiosos sacrificios y ceremonias a la huaca con ofrendas de camélidos, coca e inclusive sacrificios humanos» (Rostworowski, 1997, p. 20).

En mi opinión, sin embargo, considero que el cuento refleja la cosmovisión político-religiosa inca, según la cual el triunfo en la guerra no es el resultado del tamaño, habilidad o capacidad tecnológica militar de las fuerzas involucradas, si no el fruto del apoyo divino. La proximidad a la divinidad y la capacidad de comunicarle directamente sin necesidad de intermediarios testificaba que Inca Yupanqui fue señalado por las divinidades, quienes le otorgaron su aprobación político-religiosa a su victoria.

La guerra aconteció en la ciudad del Cuzco y duró medio día. Los chancas atacaron la ciudad desde el oeste por un barrio llamado Carmenga, que corresponde

al actual barrio de Santa Ana «y como descendiese este Uscovilca con todo su poder y gente que asomaron veinte escuadrones de gente no vista ni conocida por Ynga Yupangue ni los suyos la cual gente asomó por la parte de Collasuyo y por el camino de Accha y por el camino de Condesuyo» (Betanzos, 1987, p. 32). Según la tradición recogida por Juan de Betanzos en 1551 en el Cuzco, los refuerzos que determinaron el destino de la batalla a favor de los incas incluían un número indeterminado de gente desconocida, que llegó del Collasuyu y del Cuntisuyu. Después de que el líder chanca Uscovilca fue apresado y muerto, huyó el resto del ejército chanca «al pueblo de Xaquixaguana donde se tornaron a recoger y rehacer» (Betanzos, 1987, p. 33).

Inca Yupanqui mandó reunir las insignias, vestiduras y armas de Uscovilca, tomó consigo algunos capitanes chancas cautivos y fue a Caquia Xaquixaguana para que su padre los pisase. La ceremonia del triunfo, que incluía el acto de pisar las insignias, despojos y prisioneros de los enemigos, se realizaba al término de la guerra. El acto de pisar los símbolos de poder del enemigo derrotado simbolizaba la victoria del inca y le otorgaba propiedad sobre los recursos, territorios y gentes que eran subordinados al enemigo. Además, expresaba un reconocimiento público de las virtudes del líder inca victorioso. Viracocha Inca, preocupado por la fuerza política acumulada por Inca Yupanqui a propósito de la victoria en la guerra, aceptó pisar dichos despojos, a condición que Inca Urco los pisase primero. Inca Yupanqui rechazó la propuesta de Viracocha Inca, porque dicho acto implicaba la confirmación del estatuto especial de Inca Urco como sucesor oficial de Viracocha Inca. Después de largas negociaciones sobre el modo de ejecutar la ceremonia sin llegarse a un consenso, regresó Inca Yupanqui al Cuzco con el despojo y los prisioneros. En el Cuzco mandó reunir todo el botín acumulado en la guerra «tomando dello lo mejor que le pareció para hacer dello sacrificios al Viracocha por el favor y victoria que le diera de sus enemigos y todo lo demás del despojo dió e repartió a todas sus gentes conforme a sus calidades e servicios» (Betanzos, 1987, p. 43). La tradición cuenta que Viracocha Inca se quedó en Caquia Xaquixaguana hasta su muerte, no volviendo nunca más al Cuzco, y construyó en el próspero sitio una clase de alternativa a la corte real.

Mientras tanto, en el pueblo de Xaquixaguana, ubicado cerca de Anta, a 32 kilómetros al oeste del Cuzco, los chancas se reorganizaron para una nueva batalla. En la crónica, la batalla de Cuzco y la batalla de Xaquixaguana son descritas como dos guerras sucesivas. Sin embargo, sospecho que la conexión entre las dos batallas es producto de la tradición familiar del noveno Inca Pachacuti, Inca Yupanqui, y esto por dos razones. Primero, los resultados de la batalla de Cuzco

fueron inequívocos, los chancas fueron derrotados en el campo de batalla, la matanza entre los soldados chancas fue enorme, incluyendo a su líder Uscovilca. Por lo tanto, no resulta clara la motivación para comenzar otra guerra. Como Inca Yupanqui explica a los cuatro capitanes chancas después de su derrota en la batalla de Xaquixaguana, «que como viesen e hubiesen sabido que su señor era desbaratado y muerto que habían de presumir que ya le era acabada la ventura y que él ni ellos no la tenían ya» (Betanzos, 1987, p. 45). Segundo, la proximidad de las dos batallas servía a la agenda de la *panaca* de Inca Yupanqui, demostrando y afirmando que los resultados de la batalla del Cuzco no fueron accidentales, y delineando a Inca Yupanqui como designado por las divinidades como el legítimo heredero de Viracocha Inca.

La descripción de la batalla es breve y esquemática. Los chancas concentraron sus fuerzas en el llano de Xaquixaguana. Desde Condesuyu, bajo el mando de los capitanes Malma y Rapa, y desde Antisuyu, bajo el mando de Yanavilca y de Tecllovilca. A estos regimientos se sumaron fuerzas locales de Xaquixaguana, que era también el nombre de un grupo inca asentado fuera de Cuzco. Inca Yupanqui, a su vez, juntó sus fuerzas, las armó, las dividió en cuatro, lideró la principal y encomendó el mando del resto a sus tres compañeros, «mandando que cada cacique señor de los indios que allí eran fuese caudillo de su gente» (Betanzos, 1987, p. 44). A continuación, los incas y los chancas se encontraron en el llano de Xaquixaguana, y después de una cruel batalla, que duró todo el día, los incas salieron victoriosos.

El texto hace una clara distinción entre el destino de los chancas y el de la gente de Xaquixaguana. Los chancas fueron castigados severamente, ya que osaron combatir contra los incas por segunda vez. Los prisioneros fueron ahorcados, luego decapitados, y las cabezas puestas sobre palos en el campo de la batalla. Sus cadáveres fueron quemados y la cenizas dispersadas desde las cimas de las montañas. Los cadáveres de los muertos en la batalla fueron abandonados sin más, como escarmiento y para ser comida de las alimañas. Dichas acciones expresaban un tratamiento de humillación y desprecio a los cadáveres del enemigo. La negación de una sepultura y la violación del cadáver por medio de su descubrimiento a las aves de presa constituían un castigo muy grave en las sociedades antiguas de los Andes, destacadas por su preocupación a los muertos y la importancia que atribuían al apropiado cuidado de los cuerpos de los difuntos.

El destino de la gente de Xaquixaguana fue muy diferente. En vez de castigarlos severamente por su perfidia, Inca Yupanqui los reclutó como aliados. Mandó cortar sus cabelleras a la usanza inca, probablemente como un acto de reconocimiento

de su posición como parte del grupo étnico inca. Después, ordenó que regresasen a sus casas y advirtió a sus capitanes «que no consintiesen que a estos de Xaquixaguana nadie les hiciese enojo ninguno ni les tomasen cosa e si alguna cosa de sus haciendas en aquel despojo les fuese tomada luego se la hiciesen volver» (Betanzos, 1987, p. 44).

Sostengo que la reacción sorprendentemente magnánima del Inca constituía un acto de benevolencia, el cual ataba a la gente de Xaquixaguana al Cuzco con lazos de obligación inalienables, según las reglas de reciprocidad andina. Así, mediante su imagen de gobernante generoso, el Inca logró crear en la gente de Xaquixaguana un sentimiento de compromiso hacia el Cuzco, que les transformaba en aliados del Inca.

Después, Inca Yupanqui recogió el despojo acumulado en la guerra y lo llevó al Cuzco, donde lo dividió entre su gente, según el rango y el servicio que le ofrecieron durante la guerra. Su padre, Viracocha Inca, renunció al gobierno en favor de Inca Yupanqui, y se quedó en Caquea Xaquixaguana hasta el día de su muerte.

La tercera guerra del Cuzco acaeció en el gobierno de Inca Urco. Los datos acerca de dicha guerra figuran en la crónica de Pedro Cieza de León, quien explica que a causa de su comportamiento licencioso, amigándose con mujeres bajas, violando a las *acllas* escogidas y andando borracho por las calles de la ciudad «vemos que en la quenta que en los quipos y romances tienen de los reyes que reynaron en el Cuzco callan éste, lo qual yo no haré, pues al fin, mal o bien, con vicios o con virtudes, governó y mandó el reyno algunos días» (Cieza, 1985, p. 129).

La ascensión de Inca Urco a la función de Inca fue acompañada por una grave crisis política, que dividió a la elite en dos campos. Uno dirigido por Viracocha Inca, el octavo gobernante inca, el cual apoyaba la elección de su segundo hijo, Inca Yupanqui, como su sucesor, a causa de las malas virtudes de su hijo primogénito Inca Urco. Y el otro que incluía a la mayoría de la elite cuzqueña, la cual se oponía a la elección de Inca Yupanqui, porque «no querían que fuesen quebrantadas las leyes y lo que se usava y guardava por ordenación y estatuto de los pasados» (Cieza, 1985, p. 128). En este conflicto político interno ganó el segundo bando. Viracocha Inca, frustrado y debilitado, decidió renunciar al cargo de Inca, para vivir el resto de su vida en sus palacios en el valle de Yucay y en Xaquixaguana. Inca Urco fue nombrado Inca, se casó con su hermana y salió a recrearse en uno de sus palacios fuera de la ciudad. Antes de salir designó a su hermano Inca Yupanqui como su remplazante.

Mientras tanto, los chancas, que «avían vencido a los quichuas y ocupado la mayor parte de la provincia de Andavaylas» (Cieza, 1985, p. 130), decidieron aprovechar la oportunidad y conquistar el Cuzco. Ofrecieron grandes sacrificios a sus dioses suplicándoles su apoyo, nombraron dos jefes valientes, Astu Guaraca y Oma Guaraca, para encabezar al ejército y después salieron hacia el Cuzco «destruyendo todo lo que hallavan» en el camino.

La aristocracia cuzqueña seguía con recelo el progreso del ejército chanca. Hicieron «grandes sacrificios a su costumbre y acordaron de rogar a Ynga Yupangue que tome el cargo de la guerra mirando por la salud de todos» (Cieza, 1985, p. 132). Además, enviaron mensajeros a los pueblos comarcanos movilizando gente para el ejército inca, prometiéndoles tierras, casas y privilegios.

Después de aceptar el cargo Inca Yupanqui empezó a organizar la defensa de la ciudad. Prefirió apostar a las tropas incas en los límites de la ciudad y no salir a campo abierto donde la organización y superioridad numérica de los chancas sería más significativa. Mandó excavar grandes hoyos en todas las entradas de la ciudad, poniendo palos afilados en el fondo tapándolos por encima, ya que el Cuzco no disponía de fortificaciones.

La guerra en los Andes involucraba riesgos enormes, más allá de la pérdida de gentes, tierras y recursos, significaba, en caso de derrota, la privación de la legitimización para gobernar, no solo del Inca en persona, sino de toda la aristocracia cuzqueña. Por eso, antes de la batalla Inca Yupanqui y su ejército intentaron negociar con los chancas y así no ver amenazada su privilegiada posición en la ciudad. Sin embargo, Astu Guaraca llegó al encuentro soberbio y las negociaciones fracasaron.

La descripción de la guerra misma es breve y esquemática. Según se dice, hubo muchos muertos en ambas partes y finalmente Inca Yupanqui salió victorioso, gozando de muchos despojos y cautivos. Todo el ejército chanca fue aniquilado, salvo «pocos más de quinientos y entre ellos su capitán Astu Guaraca», los cuales lograron volver a Andahuayllas (Cieza, 1985, p. 134).

Inca Yupanqui, después de probar su *ataw* o ventura guerrera en el campo de batalla, y constatar que él contaba con el apoyo proporcionado por las divinidades, se resolvió a capitalizar su éxito militar en el campo político.

> Entró en el Cuzco Ynga Yupangue con gran triunfo y hablo a los prencipales de los orejones sobre que se acordasen de cómo avía travajado por ellos lo que avían visto y en lo poco que su hermano ni su padre mostraron tener a los enemigos; por tanto, que le diesen a él el señorio y governación del ynperio (Cieza, 1985, p. 135).

Distinguido por las divinidades en el campo de la batalla, la aristocracia cuzqueña no tuvo otro remedio sino aceptar a Inca Yupanqui por Inca. Prohibieron a Inca Urco la entrada a la ciudad, le quitaron la *mascapaycha*, que era la insignia real, y se la ofrecieron a Inca Yupanqui.

Después de que concluyeran las fiestas de coronación, Inca Yupanqui mandó a enterrar honradamente a todos los soldados que murieron por la defensa del Cuzco. Además, ordenó construir un monumento conmemorativo a la vez que disuasorio de la batalla *in situ*: «mandó que se hiziese una casa larga a manera de tanbo en la parte que se dio la vatalla, adonde para memoria fuesen desollados todos los cuerpos de los muertos [chancas] y que hinchesen los cueros de ceniza o de paja de tal manera que la forma humana pareciese en ellos» (Cieza, 1985, p. 135).

En resumen, las informaciones contenidas en las crónicas confirman la existencia de tres guerras distintas realizadas en el Cuzco, en diversas épocas, por diferentes protagonistas, y con varios acontecimientos. Las descripciones de dichas guerras se conservaron en las diferentes tradiciones de los diversos linajes o *panacas* de reyes incas siguiendo distintas «agendas políticas». En el fondo de las tres guerras, hay un planteamiento exhaustivo sobre quién es el sucesor adecuado en el gobierno del Tawantinsuyu, expresando la gran ruptura en el proceso de transmisión del gobierno Inca que ocurre en cada cuento de la guerra. En todas las descripciones de las diferentes guerras se repite el motivo de dos hijos, uno que mantiene una forma de vida moral y otro que no. Al final el buen hijo hereda el gobierno. De este modo, la historia legitimiza el gobierno del hijo elegido.

La gran guerra de los chancas

La crónica de Juan de Betanzos contiene informaciones muy interesantes acerca de una guerra chanca que solo él las menciona. Lo que más llama la atención de dichas informaciones son las dimensiones inmensas de la contienda y los territorios implicados, aunque no hay evidencias etnohistóricas o arqueológicas que corroboren la existencia de una entidad política chanca de la magnitud referida. Por lo tanto, este acápite se dedicará a la gran guerra de los chancas, tratando de entender de qué guerra se trata, dónde y cuándo ocurrió y por qué quedó conservada en la crónica de Juan de Betanzos.

La crónica de Juan de Betanzos, escrita en 1551, contiene la tradición oral inca de la *panaca* del noveno gobernante, llamado Pachacuti Inca Yupanqui. Los informantes del cronista español formaban parte de la prominente elite cuzqueña,

familiares de su esposa, la princesa inca Cuxirimay Ocllo. Estos informantes gozaron de cargos centrales en la administración inca, detentando poder político y tomando decisiones cuando el imperio todavía funcionaba. Según ellos el curso de dicha gran guerra entre incas y chancas fue el siguiente:

> y ansi fueron conquistando estos dos capitanes Malma y Rapa por la provincia de Condesuyo llevando gran poder de gente fue tanta la ventura destos dos capitanes que ganaron e sujetaron yendo desde el pueblo de Paucaray por la provincia de Condesuyo hasta llegar a los Chichas cincuenta leguas más allá de los Charcas dejaremos estos capitanes y hablaremos de los otros dos que envió ansi mismo Uscovilca por la parte de Andesuyo los cuales se llamaron Yanavilca y tequellovilca a los cuales como les diese su señor Uscovilca la otra parte de gente partieron de allí de Paucaray a los cuales al partir les fue mandado por Uscovilca que no llegasen al Cuzco con diez leguas sino que pasasen apartados del porque él Uscovilca quería esta empresa del Cuzco para sí y ansi se partieron estos dos capitanes metiéndose por la provincia de Andesuyo ganando y conquistando provincias hasta que llegaron a los Chiriguanes Donde los dejaremos y hablaremos de Uscovilca el cual como hubiese despachado sus cuatro Capitanes en la manera que ya habeis oído y él tuviese gran voluntad de por su persona ir e sujetar al Cuzco y al Viracocha Ynga tomando la otra tercia parte de gente que le quedó dejando su tierra e pueblo con el recaudo y guarda necesaria para que si alguien sobre él le viniese le avisasen para volver en su guarda e reparo e ansi esto ya hecho e proveído se partió con su gente y llevando consigo sus dos capitanes en busca e demanda del Viracocha Ynga (Betanzos, 1987, p. 24).

La organización del ejército chanca descrita en el texto está compuesta de una división tripartita. Según Ziólkowski, dicha organización militar caracteriza a las guerras incas en las que participaba el Inca en persona. Ziólkowski recalca la función simbólica de la división en tres, indicando a los jefes de cada sección: uno era el Inca, el otro era el comandante militar de Hanan Cuzco y el último era el comandante de Hurin Cuzco, respectivamente. Complementando a estas fuerzas imperiales, se sumaban auxiliares de grupos étnicos subordinados a cada parte. Estos grupos subordinados, subraya Ziólkowski, eran leales directamente al jefe de la fuerza a la cual pertenecían, y solo indirectamente al Inca mismo (Ziólkowski, 1997, pp. 233-239).

Esta descripción esquemática, que caracteriza muchas descripciones de las guerras incas, resalta los nombres de lugares específicos que aparecen en el texto. Chichas y chiriguanes son nombres de grupos étnicos y de provincias sureñas de los Andes, en el sur de la actual Bolivia, y al este, cerca de la frontera con Paraguay, respectivamente. Estos citados nombres extienden las fronteras de la entidad

política chanca hacia dimensiones enormes, que no tienen ninguna confirmación en otras fuentes. Las proporciones inmensas de dicha entidad política son muy parecidas a los confines del Imperio inca[4].

El tercer nombre de lugar que aparece en el texto, e indudablemente el más interesante, es Paucaray. Según la crónica, Paucaray era el centro gubernamental chanca, y el asiento de su gobernante Uscovilca. Nuevamente resalto que la crónica de Juan de Betanzos es la única en la cual Paucaray aparece con esta función. En las otras era Andahuayllas, como ya vimos.

Según la crónica, Paucaray se ubica a «tres leguas de Parcos». Un asentamiento llamado Parcos Tambo existe en el actual departamento de Huancavelica, en la provincia de Angaraes. Tambo es nombre de un tipo especial de asentamiento, localizado junto a lo que era el sistema vial inca (llamado en quechua *qhapaq ñan*). Los *tambos* tenían funciones de almacenamiento y reposo durante el periodo inca. La actual Parcos Tambo se sitúa a 18 kilómetros al sur-este de la ciudad de Paucara, es decir, un poco más de tres leguas españolas de distancia. La coincidencia entre el nombre y la distancia me condujo a la conclusión de que Paucaray, el centro gubernamental chanca según la crónica, es la ciudad de Paucara en el departamento de Huancavelica, de Angaraes.

El nombre actual del asentamiento, Paucara, y el nombre que aparece en el texto, *Paucaray,* se diferencian por el sufijo *–y*. El origen de dicho sufijo es aymara, la que al parecer era la lengua de la región antes de ser conquistada por los incas. El sufijo *–y* es una variante del sufijo *–wi*, que significa «lugar de» en aymara. Existen ejemplos adicionales de modificaciones similares con nombres de lugares en el pasado y en el presente, como por ejemplo Chanka ~ Chankay; Chincha ~ Chinchay (Cerrón, 1998, p. 437).

En el diccionario geográfico de German Stiglich aparece la siguiente descripción debajo de Paucara:

> Paucara – Sierra de Parcos. Fué descubierta por Francisco Pizarro cuando fué por primera vez al Cusco. El pueblo está en ella y no tiene hoy importancía, pero la tuvo y grande, porque fué capital de la provincia incaica de los chancas. Es un lugar frío y tiene cerca las pirámides de Paucara. Dista 86 leguas de Lima, 6 de Molinos y 10 de Huancar (Stiglich, 1922, p. 802).

[4] Las dimensiones enormes de dicha entidad política concuerdan también con Huari y Tiwanaku, sin embargo, el tercer nombre del lugar que aparece en el texto —Paucaray— no tiene ninguna relación con estas organizaciones políticas, ni con la época.

La información de que Paucara era la capital chanca durante la conquista incaica de la región, junto con las dimensiones de la expansión, iluminan a la guerra descrita en la crónica de Juan de Betanzos con una nueva luz.

Como ya dije, en mi opinión los nombres de lugares que aparecen en las crónicas en lenguas indígenas tienen una importante función en la historia. Como huellas en la arena, estos nombres dejan insinuaciones en el texto acerca de la identidad de la guerra y de sus protagonistas. Ubican a la guerra en un espacio histórico y geográfico definido, esto es, la época en la cual los chancas fueron conquistados por los incas y se convirtieron en una provincia del Imperio inca. En dicha época los líderes militares chancas dirigían ejércitos en nombre del Inca y bajo su gobierno. Esto explica las enormes dimensiones de los territorios que conquistaron, las cuales no tienen confirmación en otras fuentes, escritas o materiales. Pareciera que el traslado del centro gubernamental chanca de Andahuayllas a Paucara fue destinado a debilitar a los chancas, que continuaron rebelándose de tiempo en tiempo, incluso después de ser conquistados por los incas.

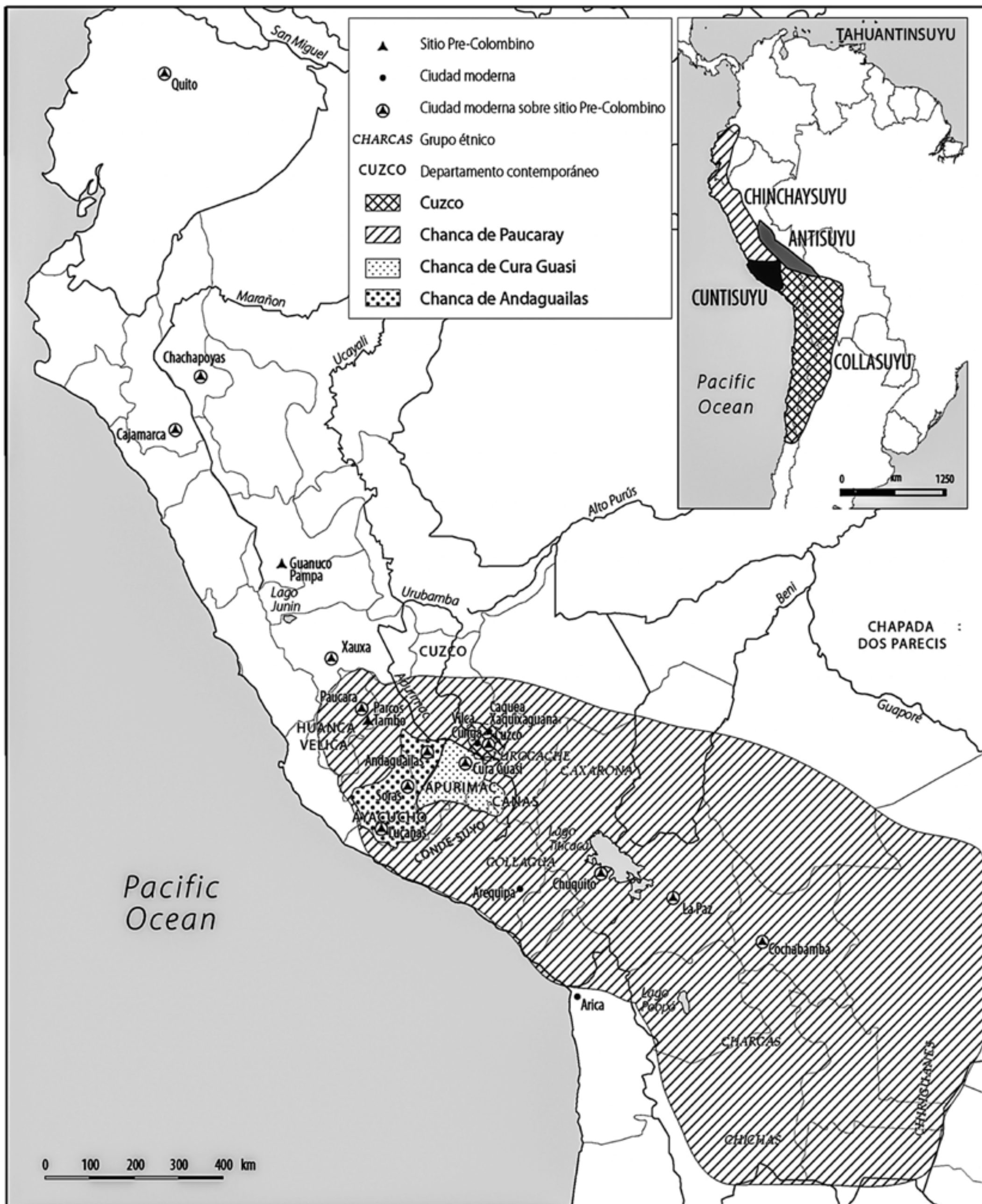
Es posible que nunca sepamos fehacientemente cómo esta historia de la gran guerra llegó a ser parte de la crónica de Betanzos, pero podemos reflexionar por qué ocurrió. Las enormes dimensiones que se atribuyeron a los chancas refuerzan los logros de Pachacuti Inca Yupanqui, quien los derrotó. De esta manera, el cuento sirve para los intereses de la agenda política de los informantes de Betanzos, descendientes del noveno Inca, que deseaban presentar al padre fundador de su familia real como el gobernante responsable de la expansión del Cuzco y su conversión en un imperio panandino.

Dos conflictos bélicos entre Hanco Huallu y los incas

En la etapa final del ciclo de las guerras entre los incas y los chancas el personaje central es el líder chanca, llamado Hanco Huallu.

El primer conflicto bélico entre Hanco Huallu y los incas figura en la crónica de Pedro Cieza de León[5], el cual recoge sus informaciones de informantes chancas que entrevista en la provincia de Andahuayllas. El conflicto se desarrolla en la época en que en el Cuzco gobernaba un rey llamado Inca Yupanqui, el cual reclutaba gente para una campaña militar cuyo objetivo era convertir a los huancas y a los yauyos en súbditos tributarios del Inca. Para ello, concentró y organizó un gran banquete

[5] El nombre Hanco Huallu aparece en la crónica de Garcilaso (1991, p. 229) como nombre de uno de los grupos étnicos que formaban parte de la entidad política chanca.



Mapa 2. Las enormes dimensiones de la gran guerra de los chancas

para los líderes de los distintos grupos étnicos en la plaza central de Cuzco, y los agasajó de acuerdo a la generosidad institucionalizada andina. Luego, «solicitó» a los jefes étnicos soldados para su campaña, pedido que le fue consentido. Designó como jefes supremos del ejército a dos jefes incas llamados Lloque Yupanqui y Copa Yupanqui[6], les especificó hasta donde debían avanzar y los despidió a la campaña.

El ejército inca pasó por Andahuayllas, donde se sumó el líder de los chancas llamado Hanco Huallu al frente de un grupo de combatientes chancas. A mi parecer, esta información es sumamente importante. Por un lado, los chancas eran aliados del Inca y por lo tanto estaban obligados a prestar mano de obra para la guerra. Por el otro, ellos poseían un estatus especial dentro de la organización inca, ya que no se les solicitó concurrir al Cuzco como al resto de los grupos étnicos, sino que se sumaron a la fuerza inca durante la travesía. De allí que dicha historia se ubica cronológicamente luego de las guerras en el Cuzco entre incas y chancas, y de las victorias de los incas, gracias a las cuales los chancas se convirtieron en sus aliados; y anterior a que los incas conquistaran a los chancas, porque vemos que el centro político religioso de Andahuayllas continuó funcionando, gozando los chancas de un estatus especial en la alianza inca.

El ejército partió de Andahuayllas y arribó a la entrada del distrito de Junín. En este distrito la fuerza combatió en tres batallas: Valle de Jauja, Tarma y Bonbón, venciendo en las tres. Hanco Huallu y sus hombres sobresalieron en todas las batallas, lo cual despertó envidia de parte de los incas «y con rencor que tenían contra el capitán Anco Allo de más atrás, quando el Cuzco fue çercado, determinaron de los matar» (Cieza, 1985, p. 144). Les tendieron una emboscada, pero los chancas descubrieron el plan, se enfrentaron a los incas y lograron escapar. Hanco Huallu con sus hombres se desplazaron rápidamente hacia el norte, cruzando las provincias de Huánuco y Chachapoyas. En Chachapoyas entraron a las profundidades de la selva, y se asentaron a orillas de un gran lago, construyeron aldeas y se multiplicaron. Acerca de la ubicación geográfica de dicho lago cuentan los informantes chancas de Pedro Cieza de León «que está a lo que también se dize por baxo del rio de Moyobamba» (Cieza, 1984, p. 254). La ciudad de Moyobamba está ubicada en la parte norte del distrito San Martín, en la ladera oriental de la Cordillera de los Andes. Junto a la ciudad fluye el río llamado Río Mayo. Según los informantes de Cieza, Hanco Huallu y su gente se asentaron en la parte baja de este río (ver mapa número 3). El ejército inca no persiguió a

[6] Probablemente un error paleográfico. El nombre correcto tiene que ser Capac Yupanqui.

los chancas. Regresaron a Jauja, reunieron el gran botín conseguido en la guerra, el cual contenía «grandes presentes y muchas mujeres» y regresaron hacia el Cuzco.

Cuando la historia de lo ocurrido llegó a oídos de Inca Yupanqui, que se encontraba en el Cuzco, «el Ynga holgóse por el buen çuseso de sus capitanes, aunque hizo muestra de averle pesado lo que avían hecho con Anco Allo» (Cieza, 1985, p. 145). El Inca temió que otra parte de las fuerzas chancas liderada por Topa Huasco, que combatía en ese mismo momento en el Collao a sus órdenes, se rebelasen en su contra. Por lo tanto, hábilmente invitó a Topa Huasco al Cuzco, le expresó sus profundas condolencias por lo ocurrido con Hanco Huallu, y le otorgó el privilegio de movilizarse en unas andas especiales bañadas en oro. Luego lo envió de regreso a sus tierras.

El segundo conflicto bélico entre el líder chanca y los incas se especifica en la crónica de Pedro Sarmiento de Gamboa, procedente de la tradición imperial inca. Dicho conflicto sobreviene en la vejez de Inca Yupanqui, el cual recluta un ejército en el Cuzco para una campaña militar dirigida hacía la parte de Chinchaysuyu. Debido a su avanzada edad, el Inca en persona no parte a la empresa, y designa a tres jefes incas: Capac Yupanqui, Huayna Yupanqui y Apo Yanqui Yupanqui.

Para esa misma época, los chancas estaban bastante integrados en el Imperio inca. Sus líderes estaban retenidos en el Cuzco, adquiriendo la lengua, la cultura y la religión imperial, y garantizando que su gente tributase y no se rebelasen. Las mujeres chancas de alto grado se casaban con la elite cuzqueña, consolidando así las relaciones políticas entre Cuzco y Andahuayllas. La tradición imperial inca, conservada en la crónica de Sarmiento, cuenta que:

> entre los otros capitanes particulares que en el ejército iban, fué uno llamado Anco Ayllo, de nación Chanca, el cual había quedado preso en el Cuzco desde el tiempo que el inga venció a los Chancas en el Cuzco y en Ichopampa. El cual siempre andaba triste, y, según dicen, imaginando cómo librarse. Mas disimulábalo de manera que los Cuzcos ya le tenían por hermano y se fiaban dél. Y como a tal el inga le nombró por capitán de la gente Chanca que en el ejército iba; porque a cada nación le daba el inga el capitán de su natural, porque conforme a su condición los supiese mejor mandar y ellos le obedeciesen mejor (Sarmiento, 1943, p. 106).

Antes de que las fuerzas abandonaran el Cuzco, Inca Yupanqui advirtió a Capac Yupanqui, jefe supremo de la campaña, que bajo ninguna circunstancia pasara el límite del río Yanamayo, que marcaba la frontera del grupo denominado Hatunguallas, grupo étnico asentado en el distrito de la actual Áncash. La fuerza partió y se encontró con una intensa resistencia en un fuerte llamado Urcocóllac,

ubicado cerca a Parcos, distrito de Huancavelica, provincia de Angaraes. En la batalla sobresalieron los chancas, lo cual despertó cierta inquietud en Inga Yupangui, que se preocupaba de que la arrogancia de los chancas los incite a rebelarse en su contra, y por ello ordena matarlos a todos.

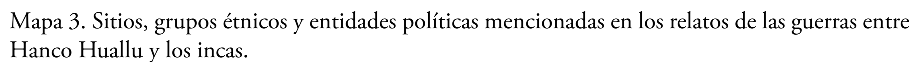
> Y no pudo ser tan secreto que no lo supiese una mujer del Capac Yupangui que era hermana del Anco Ayllo, capitán de los Chancas. Esta mujer dió dello aviso a su hermano; el cual, como siempre traía en la voluntad su libertad, dióle esta ocasión más prisa por salvar la vida (Sarmiento, 1943, p. 107).

Cuando la fuerza arribó a las proximidades de la ciudad de Huanuco Pampa escaparon los chancas junto a otras naciones, cruzaron la provincia de Huayllas (actualmente Áncash) y la saquearon. Continuaron hacia el norte en la búsqueda de un lugar en el cual los incas no pudieran encontrarlos «Y así se entraron por las montañas entre Chachapoyas y Guánuco y pasaron por la provincia de Ruparupa»[7] (Sarmiento, 1943, p. 108). Cápac Yupanqui los persiguió pero «no los pudo alcanzar». Continuó tras los chancas hasta Cajamarca transgrediendo de esta manera los límites impuestos por Pachacuti Inca Yupanqui. Seguidamente, Capac Yupanqui combatió contra el líder del reino de Cajamarca llamado Guzmanco Capac y también contra su aliado de la zona costera, llamado Chimo Capac. Venció a estos dos poderosísimos reinos y ganó «innumerables riquezas de oro y plata y otras cosas preciosas como piedras preciosas y conchas coloradas, questos naturales entonces estimaban más que la plata ni el oro» (Sarmiento, 1943, p. 108. Ver mapa 3).

La historia cuenta que Capac Yupanqui juntó en la plaza de Cajamarca el gran botín que había acumulado en la guerra «y como vió tanta suma y grandeza, ensoberbióse y dijo gloriándose que más había él ganado y adquerido que su hermano el Inga Yupangui» (Sarmiento, 1943, p. 108). Inca Yupanqui que «temía que su hermano se le rebelase» le invitó a regresar al Cuzco, y cuando Capac Yupanqui estaba en Limatambo «mandó a un teniente del Cuzco, llamado Inga Apon, que le fuese a cortar la cabeza, dándole por culpa el habérsele ido el Anco Ayllo y el haber pasado del término que le había mandado» (Sarmiento, 1943, p. 109). El conflicto finaliza, como suele ocurrir, con el Inca triunfante de sus victorias, pisando los despojos de la guerra y haciendo mercedes a los destacados combatientes.

---

[7] Ruparupa puede ser cualquier provincia con un clima cálido y no demarca un lugar específico.



Mapa 3. Sitios, grupos étnicos y entidades políticas mencionadas en los relatos de las guerras entre Hanco Huallu y los incas.

Contemplando las informaciones que ofrecen las crónicas sobre los conflictos bélicos entre Hanco Huallu y los incas, destacan algunos temas comunes que aparecen en la mayoría de las versiones de la historia. Entre ellos la alianza entre los incas y los chancas y la incorporación de las tropas chancas en el ejército imperial,

la distinción de las tropas chancas en la batalla y la desconfianza que despiertan en el Inca y, por fin, la huida de los chancas a la selva amazónica.

Comparando las diferentes versiones de una manera sistemática, contrastando los protagonistas, los nombres de lugares y los sucesos vemos que cada uno describe diferentes conflictos, que ocurrieron en distintas épocas y a diferentes Hanco Huallus. El primer conflicto irrumpió en los primeros años del gobierno de Inca Yupanqui en el Cuzco, cuando los chancas eran aliados del Inca. Sin embargo, mantenían en gran medida cierta autonomía. El ejército imperial participó en tres batallas realizadas todas en el distrito de Junín. Después, los chancas huyeron hacia el norte y se asentaron a las orillas de un gran lago en las cercanías de la ciudad de Moyobamba, ubicada en el distrito San Martín, en la selva amazónica. En comparación con el primer conflicto, el segundo ocurrió cuando Inca Yupanqui ya era viejo y los chancas estaban totalmente subordinados al poder inca. La fuerza imperial se encontró con una intensa resistencia en un fuerte cerca a Parcos, en el distrito de Huancavelica, y los chancas decidieron escapar hacia la parte norte de la selva amazónica a un lugar que no es bien fijado.

Conclusión

La minuciosa lectura de las múltiples informaciones contenidas en las crónicas acerca de las guerras entre los incas y los chancas nos expone un panorama histórico mucho más complejo y de larga duración. Si consideramos los nombres de lugares, los grupos étnicos, los términos y nombres propios que aparecen en las crónicas en lenguas indígenas, y además comparamos las diferentes tradiciones entre sí, podemos enunciar las siguientes dos hipótesis:

Primero, dichas guerras reflejan una realidad histórica, la cual se puede reconstruir, usando la secuencia de los reyes incas, para establecer una cronología relativa de guerras entre incas y chancas.

Segundo, en oposición a la noción prevaleciente de otros investigadores, según la cual hubo una sola guerra inca-chanca, las diferentes crónicas describen un ciclo de guerras que incluye al menos siete guerras. Estas guerras se llevaron a cabo a lo largo de la vida de tres gobernantes incas, hasta donde sabemos, involucraron una enorme área geográfica y fueron dirigidas por diferentes líderes. Las implicaciones con respecto a las hipótesis más difundidas y aceptadas entre los andinistas, de la rápida ascensión del Imperio inca son enormes. La mayoría de los historiadores afirma que los incas pudieron expandirse desde el valle de Cuzco y formar un imperio panandino debido a los grandes recursos que acumularon a consecuencia de la victoria sobre los chancas, sus más potentes rivales.

Con los años, la hipótesis de la rápida y súbita ascensión del Imperio inca ganó amplio reconocimiento y al mismo tiempo despertó la siguiente interrogación: ¿cómo pudo un imperio tan grande y tan bien organizado, en uno de los medioambientes más variables y difíciles para el desarrollo de sociedades agrícolas, establecerse y afianzarse en periodo de menos de cien años?

Nuestra investigación demuestra que la expansión inca fue mucho más gradual y lenta que las descripciones ofrecidas por anteriores historiadores. El hecho de que las guerras entre incas y chancas ocupasen un lugar tan central en las tradiciones incas es un indicio de que involucraban la cuestión crucial del gobierno legítimo en el Cuzco. El tema de dichos cuentos no es la guerra en sí, sino la persona que obtuvo la victoria. Considero que el triunfo en el campo de batalla ocupaba un lugar tan central en la tradición oral inca, debido a que era lo que daba legitimación política-divina a la descendencia de un nuevo gobernante y una nueva dinastía en el Cuzco. Por lo tanto, callan las tradiciones incas cualquier información acerca de las guerras entre incas y chancas antes del conflicto de sucesión que irrumpió en el Cuzco en la época de Viracocha Inca.

Finalmente, pienso que esta investigación que presento nos estimula hacia un nuevo interés sobre el tema de la guerra inca *per se*, ya que revela por lo menos tres diferentes categorías de guerras incaicas, con sus respectivos rituales, procedimientos y objetivos. De este tema se ocuparan mis siguientes estudios.

Bibliografía

Bauer, Brian S.

1992 *The Development of the Inca State*. Austin: University of Texas Press.

2004 *Ancient Cuzco: Heartland of the Inca*. Austin: University of Texas Press.

Bertonio, Ludovico

1993 *Vocabulario de la lengua aymara*. La Paz: Biblioteca del Pueblo Amara.

Betanzos, Juan de

1987 *Suma y narración de los incas*. Madrid: Ediciones Atlas.

Cerrón-Palomino, Rodolfo

1998 El cantar de Inca Yupanqui y la lengua secreta de los incas. *Revista Andina*, 32, 417-452.

Cieza de León, Pedro de

1984 *Crónica del Perú. Primera parte*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

1985 *Crónica del Perú. Segunda parte*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Covey, R. Alan

2006 *How the Incas Built their Heartland*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Domingo de Santo Tomas

1951 *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú.* Lima: Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

1994 *Gramatica, o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú*. Vol. I. Edición facsimiliar del manuscrito original R14332 custodiado por la Biblioteca Nacional de Madrid, ejemplar número 304.

Duviols, Pierre

1980 La guerra entre el Cuzco y los chanca: ¿Historia o mito? *Revista de la Universidad Complutence*, vol. 28, nº 117, 363-371.

Garcilaso de la Vega, Inca

1991 *Comentarios reales de los incas*. 2 vols. Lima: Fondo de Cultura Económica.

González Holguín, Diego

1989 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca*. Lima: Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Guaman Poma de Ayala, Felipe

1936 *Nueva corónica y buen gobierno*. París: Institut d'Ethnologie.

Husson, Jean-Philippe

1995 En busca de las fuentes indigenas de Waman Puma de Ayala las raices Incas y Yaruwillka del cronista indio: ¿invencion o realidad? *Histórica*, XIX (1), 29-71.

Julien, Catherine

2000 *Reading Inca History.* Iowa City: University of Iowa Press

2007 War and Peace in the Inca Heartland. En Kurt A. Raaflaub (ed.). *War and Peace in the Ancient World*. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 329-347.

Rostworowski de Diez Canseco, María

1988 *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

1997 *Pachacutec y la leyenda de los Chancas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Rowe, John H.

1945 Absolute Chronology in the Andean Area. *American Antiquity* 10 (3), 265-284.

Sarmiento de Gamboa, Pedro

1942 *Historia de los incas.* Buenos Aires: Emecé editores.

Stiglich, Germán

1922 *Diccionario geográfico del Perú*. Lima: Imp. Torres Aguirre.

Urton, Gary

1990 *The History of a Myth: Pacariqtambo and the Origin of the Inkas.* Austin: University of Texas Press.

Ziólkowski, Mariusz S.

1997 *La guerra de los wawqis. Los objetivos y los mecanismos de la rivalidad dentro de la élite inka, siglos XV-XVI*. Quito: Ediciones Abya-yala.

Zuidema, R. Tom

1977 Mito e historia en el antiguo Perú. *Allpanchis* 10, 15-52.

1990 *Inca Civilization in Cuzco.* Austin: University of Texas Press.

Pachacamac y la política imperial inca

Krzysztof Makowski Hanula

Entre historia y arqueología de Pachacamac

El complejo ceremonial de Pachacamac se extiende sobre un tablazo arenoso en la margen derecha del río Lurín, en las periferias meridionales de Lima (fig. 1). El actual nombre del río alude al adjetivo quechua *luren*, mitad o parte baja (transcrito como *hurin* en textos coloniales (Cerrón Palomino, 2000). Los cronistas españoles se refirieron a este valle con diferentes nombres, en especial Ychsma o Irma, denominación de origen aymara. Algunos de ellos relataron que durante la administración inca el valle fue rebautizado con el nombre quechua (la lengua general del Tahuantinsuyu) de Pachacamac. El número de fuentes escritas del periodo colonial que aluden al valle es excepcionalmente alto en comparación con otras áreas de la costa peruana prehispánica (Eeckhout, 1999b; Rostworowski, 1972, 1999, 2002a, 2002b; Salomon y otros, 2009; Spalding, 1984). Algunas de las descripciones de Pachacamac fueron redactadas en los primeros años de la conquista (Estete, 1968[1535]). Esta situación privilegiada todavía no ha promovido, sin embargo, el desarrollo de una arqueología histórica madura, capaz de ubicar en su contexto la evidencia material y confrontarla con las escritas. Raras veces se toma en cuenta que las informaciones históricas provenían de tercera mano, y que fueron registradas 100-150 años después de los acontecimientos que describían (Salomon & Grossboll, 2009). Muchos de los relatos han sido además recogidos en las áreas vecinas de Lurín, como por ejemplo en las alturas de Huarochirí, en el territorio de los checa (Salomon & Urioste, 1991; Taylor, 1987; Chase, 2015) o al norte de Lima, en el valle de Vegueta (Rostworowski, 2002a, pp. 28-32). La mayoría de arqueólogos, lejos de tomar en cuenta las limitaciones mencionadas, consideraban las hipótesis formuladas a partir de la lectura acrítica de las fuentes

coloniales como hechos incuestionables y amoldaban sus resultados al tenor de estas. Es más, los trabajos de campo tuvieron por objetivo explícito encontrar evidencias materiales que podían servir de ilustración a las interpretaciones propuestas por historiadores; de modo que no se otorgaba a la información arqueológica el estatus de la fuente independiente.

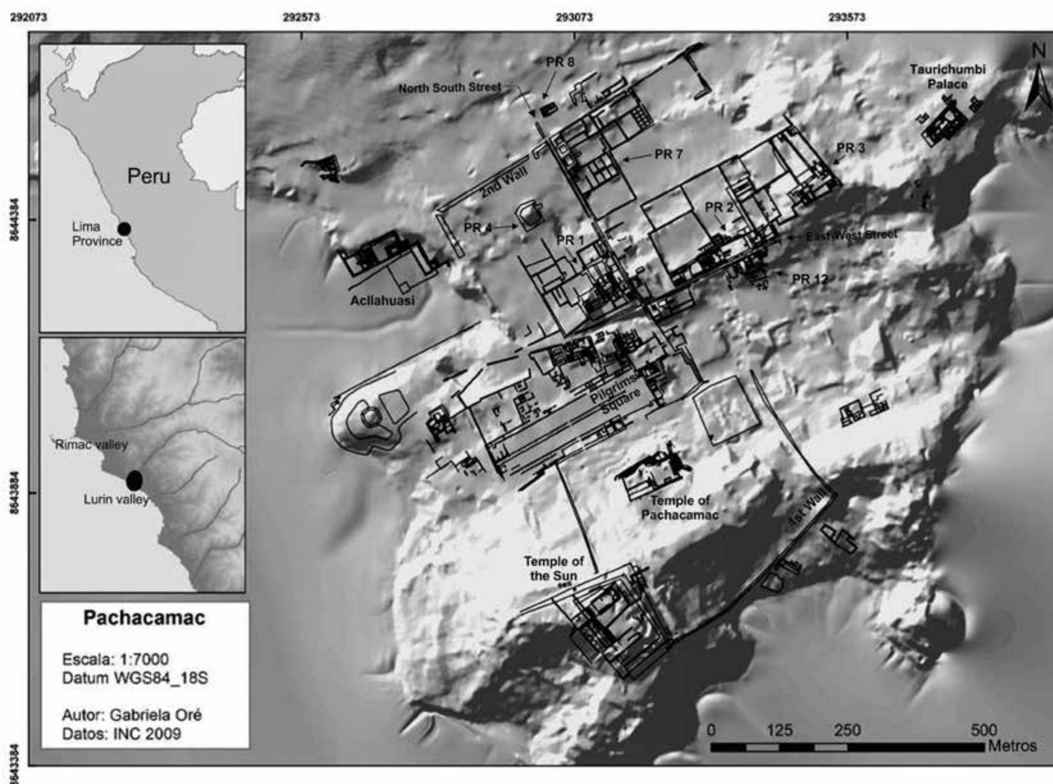


Figura 1. Plano y ubicación de Pachacamac. Dibujo digital: Gabriel Oré.

En el transcurso del siglo XX, desde los trabajos pioneros de Max Uhle (2003[1903]) y Julio C. Tello (2009) se han tejido múltiples escenarios interpretativos de los vestigios arquitectónicos del complejo monumental de Pachacamac (Arturo Jiménez Borja (1985), Thomas Patterson (1966, 1985) y Peter Eeckhout (1995, 1998, 1999a, 1999b, 2000, 2003a, 2003b, 2004a, 2004b, 2004c, 2005, 2008, 2009, 2010)). Uhle (2003[1903]), autor del plano arquitectónico, cuya utilidad sigue vigente, consideraba que Pachacamac fue una ciudad planificada, construida por la administración inca en un lugar ocupado previamente en varias épocas

y para varios fines. Esta apreciación se desprendía de la singular organización espacial en la que tres murallas perimétricas delimitaban igual número de áreas que se caracterizaban, cada una, por la recurrencia de edificaciones muy diferentes, unas de las otras, en cuanto a su carácter y su forma. En el sur, cerca de la orilla del océano Pacífico, tres edificios piramidales estuvieron casi completamente cercados por una muralla en mal estado de conservación, conocida como la Primera Muralla (figs.1 y 2). Uhle (2003[1903], pp. 293-324) creía que uno de estos templos estaba dedicado al dios Sol, conocido de las crónicas españolas como el protector de la dinastía de los incas, y el otro (Templo Pintado) a la deidad animadora, Pachacamac (Uhle, (2003[1903], pp. 99-108), famosa por su oráculo, al que habrían acudido peregrinos de varias partes del Tahuantinsuyu (Rostworowski, 1999, 2002a; Eeckhout, 1999b, 2008; Ravines, s.f.). A este núcleo ceremonial se adosaba desde el norte la segunda área, delimitada solo de lado septentrional por otra muralla (Segunda Muralla). En esta zona se concentraban edificios en forma de plataformas con rampa, por lo general cercados por murallas propias y con el complejo sistema de accesos. Uhle (2003[1903], pp. 241-255) consideraba que este era el barrio de palacios de la elite local mencionado por Estete (1968[1535]). En su traza se reconocía con claridad un rasgo que parecía familiar por su aparente similitud con el diseño urbanístico, propio de varias urbes mediterráneas y europeas, nos referimos al cruce de calles orientadas respectivamente norte-sur y este-oeste (fig.1). Afuera de la Segunda Muralla, de lado septentrional de la hipotética ciudad, se extendía una pampa arenosa con huellas de intensa ocupación humana. Uhle (2003[1903], pp. 257-284) creía que se trataba de barrios populares con sus estructuras de quincha y basurales. Este tercer barrio estuvo también delimitado de lado septentrional, pero de manera simbólica, con un corto segmento de muralla (Tercera Muralla). Uhle (2003[1903], pp. 241-284) estuvo convencido de que los vestigios de la ciudad planificada se debían a la actividad edilicia inca por dos razones. La primera fue la recurrencia del material diagnóstico del periodo inca en toda la superficie de Pachacamac. La segunda razón se desprendía de la estratigrafía de entierros registrada debajo y al pie del Templo Pintado. Los trabajos de Tello (2009) y de Strong y Corbett (1943) han brindado un sustento adicional a las hipótesis de Uhle.

En la segunda mitad del siglo pasado, en el contexto del desarrollo de la etnohistoria andina, nació una nueva interpretación de los vestigios de Pachacamac, alternativa a la de Uhle. Jiménez Borja (1985) se ha visto tentado por una comparación implícita entre Pachacamac y el oráculo griego, sede de una anfictionía, como Delfos u Olimpia (véase la discusión en Eeckhout (1999b, pp. 405-407; 2003a,

2003b). En su interpretación, las pirámides con rampa eran templos menores consagrados a las deidades veneradas por varias poblaciones de la costa y de la sierra que reconocían la autoridad religiosa del oráculo. Esta propuesta encontraba respaldo en los resultados de investigaciones realizadas durante varias décadas por María Rostworowski (1999, 2002a, entre otros). Las fuentes analizadas por la historiadora dejaban en claro que deidades locales veneradas en las zonas donde se encontraban las tierras de Pachacamac eran consideradas «hijos e hijas» de este gran dios, animador de la tierra. Por medio del sistema de parentesco mítico el templo de Pachacamac gozaba de bienes agrícolas producidos en las tierras, consideradas propiedad de los integrantes de la familia del dios animador de Lurín. Arqueólogos compararon el área de distribución de plataformas con rampa, considerados por ellos copias en miniatura de las «pirámides con rampa» construidas en Pachacamac, con el mapa de las propiedades agrícolas del dios mencionadas en las fuentes coloniales (Eeckhout, 1999; Franco, 2004). Si bien los dos mapas no resultaron plenamente coincidentes, se consideró que la hipótesis quedó contrastada de manera satisfactoria (Díaz, 2008). Paralelamente varios arqueólogos han sido tentados por retroceder por más de mil años la fecha en la que Pachacamac se habría convertido en un centro ceremonial de renombre regional (Shimada, 1991; Lumbreras, 1974, pp. 154, 165). Los argumentos a favor de esta hipótesis provenían de los trabajos de Menzel (1964, 1968 a, 1968b)sobre la cronología del Horizonte Medio (1964, 1968a, 1968b). Menzel se ha servido de hallazgos de Uhle (2003[1903]) en el área funeraria situada debajo del Templo Pintado para asignar al centro ceremonial de Pachacamac un papel preponderante en la difusión de la iconografía huari, con claros préstamos de Tiwanaku (el Grifo Pachacamac: Shimada, 1991; Knobloch, 2001; Makowski, 2002a, 2010). Patterson (1966, 1985) ha observado en base al fino estudio de cerámica de contextos excavados que el paisaje monumental de Pachacamac se está construyendo durante el periodo Intermedio Temprano. Más recientemente, Franco ha llegado a sospechar, luego de varias temporadas de excavaciones en el Templo Viejo, que el centro ceremonial pudo haber sido fundado en el periodo Formativo Tardío (Franco, 1993a, 1993b; Franco & Paredes, 2000). En efecto, Strong y Corbett (1943) han encontrado cerámica en estilos que anteceden al estilo Lima en los niveles inferiores de su sondeo debajo de la fachada noreste del Templo del Sol. Franco (1993a) consideraba —sin disponer para ello de argumentos claros— que el edificio más antiguo con el revestimiento de piedra debajo del Templo Viejo fue construido en estos tiempos.

El debate que hemos presentado en este apretado resumen ha generado cuatro interpretaciones distintas de lo que el sitio arqueológico de Pachacamac pudo haber sido en el pasado prehispánico:

1. Un centro ceremonial con un templo mayor, el de dios Pachacamac, identificado con el Templo Pintado, al que se agrega en tiempos inca el templo del Sol. El gran recinto con ambos templos estuvo rodeado de muchos templos menores en forma de las pirámides con rampa, los cuales habrían sido construidos antes de la conquista inca por las etnias sentadas en la costa y en la sierra (Jiménez Borja, 1985; Rostworowski, 1999, 2002a; véase también el resumen del debate en Eeckhout (1999b, pp. 405-408)). La comparación con Delfos es implícita en esta hipótesis.
2. El principal centro administrativo y ceremonial en el valle de Lurín, y probablemente en la costa central del Perú, desde por lo menos el periodo Lima Medio (Lima 4-5, periodo Intermedio Temprano). Su traza «urbana» planificada es obra de la administración Huari (Patterson, 1985; Bueno, 1970, 1974-1975, 1982).
3. La capital de uno de los señoríos de mayor importancia en el periodo Intermedio Tardío en la costa central del Perú, y por ende un centro urbano. En dicha época se construyeron palacios en forma de las pirámides con rampa. Estos característicos edificios, lejos de haber sido edificados para fines exclusivamente ceremoniales, como templos de deidades regionales, han sido concebidos como residencias de gobernantes (Eeckhout, 1999b, 2003a; Uhle, 2003[1903] y Tello, 2009[1940-41], han formulado hipótesis similares). Según la hipótesis de Eeckhout (1999b, 2003a), tras la muerte del gobernante, la pirámide con rampa se hubiera convertido en el recinto de su culto funerario póstumo de manera similar como las ciudadelas de Chanchan (Pillsbury, 2004, 2008). Dada la ausencia de estilos foráneos de cerámica en el periodo Intermedio Tardío en Pachacamac, Eeckhout (2008) ha puesto en tela de juicio el papel del centro suprarregional de peregrinaje durante la fases Ychsma Temprano, Medio y Tardío A del periodo Intermedio Tardío.
4. Un centro ceremonial poblado construido por la administración inca sin destruir y nivelar los vestigios de las épocas pasadas, cuando el área de Pachacamac estuvo ocupada para diferentes fines como asentamiento con vastas zonas residenciales y ceremoniales, o como cementerio. La traza «urbana» planificada de Pachacamac y buena parte de su apariencia

> monumental se debería a la gran inversión de trabajo humano, realizada por la administración inca (Uhle, (2003[1903]). Este escenario interpretativo fue retomado de manera contundente por Hyslop (1990, pp. 255-261) «Pachacamac is probably the most monumental example of Inka planning that coordinated and adjusted its design to a pre-existing layout».

Las contradicciones que aparecen con claridad cuando se confronta una de estas lecturas con la otra y con los resultados de las excavaciones recientes, incluyendo las del autor (Eeckhout, 1995, 1999a, 2004b, 2010; Shimada, 2003, 2004, 2007; Shimada y otros, 2004, 2010; Makowski, 2007, 2013, s.f.), hacen pensar en una variante del cuarto escenario. No hay argumentos firmes para creer que Pachacamac fue el centro oracular y de peregrinaciones desde los tiempos tan remotos, como el comienzo del periodo Intermedio Temprano (fin del periodo Formativo). En todas las excavaciones recientes se vislumbran, es cierto, tres a cuatro periodos que dejan huellas sobrepuestas en el paisaje arquitectónico y en la estratigrafía comparada del complejo:

- Periodo Lima (segunda mitad del periodo Intermedio Temprano y la primera mitad del periodo Horizonte Medio; la secuencia se subdivide en el periodo Lima Medio, Lima 4-5, y Maranga, Lima 6-9, según Patterson, 1966).
- Periodo Ychsma (periodo Intermedio Tardío).
- Periodo Inca (periodo Horizonte Tardío).

Contrariamente a lo esperado por varios estudiosos, no se observa continuidades ni en el diseño arquitectónico ni en la traza a lo largo de los cuatro periodos. Cada uno de ellos parece caracterizarse por tipos diferentes de arquitectura que el otro. Cambia también la organización espacial del conjunto. No solo no se perciben continuidades cuando se compara la traza de ejes de comunicación y los planos de los principales edificios, construidos respectivamente en cada uno de los tres periodos arriba mencionados, sino que adicionalmente se registran hiatos de variada duración.

La arquitectura Lima es mucho más fácil diferenciar de las construcciones posteriores, debido al uso de dos tipos muy característicos de adobes. Se trata de adobe mediano (Makowski & Vallenas, s.f.) y adobitos (Marcone, 2001), a menudo ordenados a manera de librero, como en el Templo Viejo (Franco, 1993a, 1993b), o como en las estructuras alrededor de la laguna de Urpaihuachac (Lavallée, 1965). Hay que enfatizar que en el periodo Lima se usa también el revestimiento de

piedra en los cimientos y las paredes, tal como sucede en los periodos posteriores. La ocupación Lima Medio (4-5) se concentra en las laderas de los cerros frente al litoral y alrededor del edificio piramidal del Templo Viejo (Makowski & Vallenas, s.f.; Makowski, 2011, 2012). En cambio, desde el fin de Lima Medio las evidencias de asentamientos se desplazan hacia el norte, concentrándose alrededor de la laguna Urpaihuachac, que contenía en estos tiempos agua dulce (Whinsborough y otros, 2012). La composición de este acuífero ha variado significativamente durante los últimos dos mil años a raíz fuertes eventos pluviales (Paleo-ENSO El Niño) y tsunamis, causantes de la salinización. Uno de estos eventos causó el abandono del asentamiento Lima alrededor de la laguna por 600 d. C. En cambio, las construcciones seguían en uso en las terrazas superiores durante el periodo Lima Tardío (Lavallée, 1966; Marcone, 2010). Varias actividades constructivas se realizaron también en la cima del Templo Viejo, donde se han hallado recintos ceremoniales y contextos de ofrendas debajo del sello de abandono (Franco, 2004; Franco & Paredes, 2000). Los edificios Lima quedaron definitivamente abandonados durante el Horizonte Medio 2, alrededor del año 800 d. C. (C14 cal.), cuando se inició un periodo de clima mucho más seco y con fuertes eventos pluviales (Mega ENSO) a fines del siglo X (Whinsborough y otros, 2012, p. 611).

El santuario en los periodos tardíos

Durante casi seiscientos años, entre el siglo IX y siglo XIV d. C., el sitio de Pachacamac carecía de apariencia monumental, salvo por los vestigios abandonados de la pirámide del Templo Viejo y la relativamente modesta plataforma de la primera fase constructiva del Templo Pintado. Los cambios estilísticos en la cerámica registrada durante las excavaciones en Pachacamac permiten diferenciar con cierta facilidad por lo menos tres periodos en esta larga secuencia: la segunda mitad del Horizonte Medio, el inicio del periodo Intermedio Tardío con sus estilos altamente diagnósticos, el tricolor y el Ychsma Inicial (Dolorier & Casas, 2008; Bazán, 2008), y la fase más confusa de las tres, el Ychsma Medio (Bazán, 1990, 1992; Díaz, 2002; Vallejo, 2004, 2009; Feltham & Eeckhout, 2004; Falconí, 2008; véase la crítica en Makowski & Vega Centeno, 2004). A pesar de la ausencia de vestigios monumentales en la primera mitad del periodo Intermedio Tardío, no cabe duda que para los habitantes del valle se trataba de un lugar excepcional, debido a la ubicación privilegiada en la margen derecha de la desembocadura del río al océano Pacífico y a las características particulares del paisaje: varios promontorios rocosos frente a litoral, las islas guaneras, con los edificios abandonados de la época Lima, una laguna y varias fuentes y humedales.

Las pruebas de que Pachacamac fue un importante lugar de culto local en el periodo antes mencionado son múltiples, y se distribuyen frente a la fachada norte del Templo Pintado (figs.1, 2a), en la amplia pampa arenosa posteriormente ocupada por la Plaza de los Peregrinos y por las pirámides con rampa. El mismo templo tuvo en este periodo un tamaño reducido, guardando aparentemente la misma forma escalonada que lo caracteriza en su última fase (Uhle, 2003[1903], pp. 101-129; Franco 2004, pp. 472-476; Pozzi-Escot (y otros, 2013). Frente a su fachada septentrional se ha formado a partir del Horizonte Medio 2 un extenso cementerio de entierros múltiples de cámara, similares a las que Reiss y Stübel (1980-1987) excavaron en Ancón (Uhle, 2003[1903], pp. 111-207; Kaulicke, 2001; Shimada y otros, 2004, 2010; Eeckhout, 2005, 2010b; Makowski, 2013). Alrededor del cementerio se realizaban actividades ceremoniales. Shimada (y otros 2004, 2010) ha registrado una secuencia de apisonados con ofrendas en las periferias del cementerio. Estas superficies se relacionan probablemente con estructuras ceremoniales de tamaño reducido. La dispersión de fragmentos cerámicos correspondientes a los periodos antes mencionados es amplia y sugiere que las ceremonias se realizaban periódicamente y de manera multitudinaria. La fecha del inicio de la construcción del Templo Pintado suele desprenderse en la literatura del tema del análisis estilístico del Ídolo de Pachacamac (Dulanto, 2001), una excepcional escultura de culto bifronte, tallada en madera y depositada ex profeso en los rellenos constructivos de la última fase del edificio que corresponde al Horizonte Tardío, a juzgar por los hallazgos y el estilo de la pintura figurativa (Bonavia, 1985; Dulanto, 2001). Debido a algunos préstamos de la iconografía Tiahuanaco, presentes en la decoración en relieve que adorna las figuras de dos seres sobrenaturales antropomorfos, el ídolo suele ser asignado a las fases 2B/3 del Horizonte Medio (Shimada, 1991, p. XXXIV; Dulanto, 2001, p. 161; aproximadamente siglo X/XI d. C.). Esta estimación cronológica coincide bien, pero quizá de manera fortuita, con el único fechado C14 realizado con la madera de base de otro ídolo, un poste o una columna hallada en la cima de la plataforma del templo. En cualquier caso, la construcción del edificio fue, según Uhle (2003[1903]), posterior a los entierros de cámara más antiguos en este área del sitio. Dichos entierros contenían ajuares del Horizonte Medio 2 (Kaulicke, 2001). De manera concordante, Shimada ha encontrado un contexto disturbado con el material cerámico del Horizonte Medio 3, correspondiente al inicio del uso del área del cementerio frente el templo debajo de la Plaza de Peregrinos (Shimada y otros, 2010, p. 140, fig. 30). Otros contextos fueron hallados intactos por Eeckhout (2010, pp. 160-161, figs. 7 y 8).

La evolución estilística y tecnológica de la cerámica local durante el periodo Intermedio Tardío no proporciona argumentos a favor de las influyentes hipótesis de Menzel (1964, 1968a, 1968b) y Rostworowski (2002a) acerca del auge de prestigio del santuario a partir del Horizonte Medio 2, la que fue recogida por la mayoría de investigadores hasta el presente. En comparación con la Huaca Malena (Ángeles & Pozzi Escot, 2001, 2004), o con el Castillo de Huarmey (Prümers, 1990, 2001; Giersz & Pardo, 2014), Pachacamac no presenta una excepcional variedad de estilos exóticos (Kaulicke, 2001; Vanstan, 1967). Los contextos funerarios del Horizonte Medio 2 son escasos y podrían ser contemporáneos con los del Horizonte Medio 3. La mayor parte de hallazgos de cerámica se clasificaría en la fase 3 del Horizonte Medio (Franco, 2004). Tampoco se dispone de evidencias de arquitectura (Ángeles & Pozzi Escot, 2010) y de actividades ceremoniales del Horizonte Medio 2, salvo ocasionales ofrendas Nievería (Franco, 2000). La evolución estilística de la cerámica local desde el Horizonte Medio 3-4 (Menzel, 1968) hasta la fase Ychsma Tardío sugiere que el valle de Lurín estaba entrando en un aislamiento progresivo respecto a otros centros de producción en la costa y en la sierra. En los estilos Tricolor y Ychsma inicial es notoria la interacción con el norte chico (Vallejo, 2004, pp. 602-610; Dolorier & Casas, 2008). En cambio, la fase Ychsma Medio sorprende por las características provincianas y bajo nivel tecnológico en particular en comparación con las fases anteriores (Bazán, 1990, 1992; Díaz, 2002; Vallejo, 2004, pp. 610-621, 2009; Feltham & Eeckhout, 2004; Falconí, 2008). Las mismas tendencias se pueden observar en el caso de textiles. Sus diseños son un pálido reflejo provincial en comparación con la diversidad y con la sofisticación técnica de piezas provenientes del valle de Chancay (Vanstan, 1967; Strelov, 1996; Rosenzweig, 2006). La situación descrita cambia recién en la fase Ychsma Tardío y desde el punto de vista del autor guarda clara relación con las transformaciones introducidas bajo la administración inca (Makowski y otros, 2008, pp. 267-269).

Existe un consenso entre los investigadores que han excavado en Pachacamac durante las últimas dos décadas, que salvo el Templo Pintado, todos los edificios monumentales post-Lima visibles en la superficie fueron construidos en la ya mencionada fase Ychsma Tardío. Dicho estilo caracteriza a la producción alfarera local hasta la segunda mitad del siglo XVI, cuando quedó remplazado por la cerámica colonial. La cronología relativa y el origen de la fase Ychsma Tardío son materia de polémica. En las propuestas de Bazán (1990) y de Vallejo (2004, 2009) la mayoría de forma y acabados, característicos para la hipotética tradición alfarera regional Ychsma, se origina en la fase Ychsma Medio. Vallejo (2004) propuso subdividir la fase Ychsma Medio en dos subfases: A y B.

En la fase A fueron agrupadas formas utilitarias de vasijas destinadas para almacenar y preparar alimentos, proveniente de un solo contexto de Armatambo en el valle de Rimac (Diaz & Vallejo, 2002). En cambio, la fase B está caracterizada a través de formas para servir bebidas, botellas y cántaros. Estas mismas formas y acabados —por ejemplo, impresiones de canea o punteado zonal— subsistieron sin variaciones durante el Horizonte Tardío (Feltham & Eeckhout, 2004, pp. 654-657) hasta el final de la secuencia, junto con las variables considerados diagnósticos para el Ychsma Tardío, como el autor pudo comprobar durante las excavaciones en Pueblo Viejo-Pucará (Makowski & Vega Centeno, 2004) y en la Pampa Norte de Pachacamac, cerca de la Segunda Muralla.

Un problema similar se presenta en la fase subsiguiente, el Ychsma Tardío. Feltham y Eeckhout (2004) siguieron la propuesta de Vallejos (2004) para dividir la fase Ychsma Tardío en dos subfases A y B. La única diferencia entre ellas es la supuesta aparición en la subfase B de las imitaciones e importaciones del estilo Cuzco Polícromo, Chimú-Inca y otros estilos típicos para el Horizonte Tardío. Los cambios en el estilo Ychsma relacionables directamente con la presencia inca no son muy numerosos según Feltham y Eeckhout (2004, p. 670, cuadro 3), dado que se trata de «nuevos tipos de inclusiones en la pasta naranja; tendencia a labios aplanados y/o fuertemente biselados al exterior; bandas verticales más ordenadas y bastante anchas sobre engobe rojo; engobe guinda casi púrpura; aumento de la cerámica negra, decoración incisa de diseños geométricos pintados después de cocción, serpientes pareadas modeladas horizontales sobre el cuerpo superior y/o cuello de la vasija; batracios modelados de forma que parecen agarrados al borde mismo del cuello; otros apéndices zoomorfos que siempre están colocados en el borde mismo de la vasija».

Las propuestas de ambos autores están fundamentadas con la secuencia maestra estratigráfica, construida a partir de sus excavaciones en el complejo monumental de la «Pirámide con rampa n°3». La secuencia abarca cinco fases constructivas adscritas por ellos al periodo Intermedio Tardío, a partir de fechas C14 y dos fases constructivas que se ubicarían en el Horizonte Tardío. En la seriación «entre todos los tipos y sub-tipos que se definieron para el estilo Ychsma, un 18% se encuentra exclusivamente en el Periodo Intermedio Tardío y un 19% únicamente en el Horizonte Tardío» (Fetltham & Eeckhout, 2004, pp. 673-675). A la conclusión similar llegaron previamente Paredes y Ramos (1989).

A juzgar por las experiencias del proyecto de investigación que el autor desarrolla en el valle de Lurín, la recurrencia de las imitaciones e importaciones de la

cerámica imperial cuzqueña es muy baja en la unidades de excavación y depende de los usos que se daba al área en el episodio dado de la ocupación (Makowski & Vega Centeno, 2004; Lizárraga, 2005; Oré, 2008; López Hurtado, 2011). En muchos casos en los niveles del Horizonte Tardío los investigadores encuentran únicamente los fragmentos correspondientes a estilos locales de la costa central, incluso en Pachacamac (Eeckhout & Feltham, 2004; Pavel Svendsen, 2011).

Situación similar ocurre con la arquitectura de adobe. El sistema local de producción de adobes de gavera paralelepípeda liza, el entramado y la organización por tareas, característicos para la pirámide con rampa n°3 (Eeckhout, 1995, 1999a, 1999b, pp. 128-192, 2000) es plenamente comparable con las modalidades de construcción de la portada en la Segunda Muralla, edificada en el Horizonte Tardío, a juzgar por los recurrentes hallazgos de las imitaciones del estilo Cuzco Polícromo A y de otros estilos diagnósticos debajo de los cimientos (Makowski 2006, s.f.1, s.f.2; Oré, 2008). Tal parece que los nuevos tipos de adobes, relacionados con las tecnologías imperiales, se han introducido sin provocar el abandono de las técnicas ancestrales utilizadas en el valle de Lurín antes de la incorporación en el Tahuantinsuyu (Presbitero, s.f.). En este contexto no deben sorprender las grandes discrepancias entre los investigadores a la hora de discutir la fecha de construcción de una estructura de los periodos tardíos. A título de ejemplo se puede citar el caso de las Palmas, un complejo ubicado en el margen elevado del valle de Lurín, al sur de Pachacamac y a la altura de la Tercera Muralla. Díaz y Vallejo (2002, fig. 9) clasificaron la cerámica de este sitio en su fase Ychsma Medio. Paredes y Ramos (1989), quienes excavaron algunos sondeos en este sistema de murallas monumentales, han sugerido toda una secuencia ocupacional desde el Horizonte Medio hasta el Horizonte Tardío. Para Feltham y Eeckhout (2004, p. 649) varios fragmentos en la colección de las Palmas son diagnósticos para la fase Ychsma Tardío. Desde el punto de vista de autor, casi la totalidad de fragmentos ilustrados y descritos podrían provenir del Horizonte Tardío, puesto que tienen paralelos directos en el material de Pueblo Viejo-Pucará:

Paredes & Ramos	PATL
Las Palmas Negro Pulido	Chimú Inca
Las Palmas Gris	
Las Palmas Negro sobre crema	Puerto Viejo
Las Palmas Policromo	
Las Palmas Crema sobre rojo	Ychsma
Las Palmas Naranja pulido	
Las Palmas Punteado en zona	
Las Palmas Llano	
Las Palmas Guinda	
Las Palmas Crema restregado	
Las Palmas Marrón tosco	Serrano
Las Palmas Marrón micáceo	

Equivalencia de tipos mencionados por Paredes y Ramos con los grupos estilísticos presentes en los contextos del Horizonte Tardío, excavados en Pueblo Viejo-Pucará (Makowski, 2002b; Makowski & Vega Centeno, 2004; Makowski y otros, 2008), según Oré (2008, p. 98).

En todo caso, Feltham y Eeckhout (2004, p. 649) tienen razón afirmando que la sub-representación de «la cerámica de los incas, pues no hay más que un aríbalo y muy poca cerámica del tipo negro pulido: unos 28 tiestos entre 3,175» (Paredes & Ramos, 1989, cuadro 3) no es un argumento válido para poner en tela de juicio la asignación de los niveles de ocupación dados al Horizonte Tardío.

En vista de que no se dispone aún de criterios inequívocos para determinar qué niveles de ocupación y qué construcciones se relacionan respectivamente con las épocas previas a las conquistas inca y española, Eeckhout (1999b, s.f.; Michczynski y otros, 2003, 2007) ha depositado sus esperanzas en las fechados C14. Las muestras orgánicas fueron recogidas en su mayoría de la capa de nivelación debajo de la base de los muros. Los resultados calibrados obtenidos hasta el presente se agrupan en el periodo entre la mitad siglo XIV y el tercer cuarto del siglo XV d. C. (Eeckhout, s.f.). Dicho resultado pareciera en efecto confirmar la validez de la hipótesis del investigador sobre la construcción de las pirámides con rampa, salvo escasas excepciones, por los gobernantes del independiente señorío Ychsma, y antes de su incorporación al Tahuantinsuyu. Esta conclusión es, sin embargo, prematura

en vista de que ni las características de las muestras, ni sus respectivos contextos, ni las secuencias estratigráficas y arquitectónicas han sido publicados y discutidos. La única excepción es la pirámide con rampa n°3, excavada sistemáticamente por Eeckhout (1999b). Su compleja historia sirvió de punto de partida para toda la propuesta interpretativa de este autor. La historia de la pirámide empieza con la construcción de un recinto de forma particular, ubicado en el extremo oeste del complejo que comprende tres plazas con igual número de volúmenes piramidales adosados unos a otros (Eeckhout, 1999a, 1999b, 1999-2000, 2000). El edificio mencionado, bautizado como Templo del Mono (IIIC), tiene una forma diferente de las demás partes del complejo de pirámides. Su cuerpo se compone de varios escalones ascendentes y la primera de dos rampas que intercomunican a las terrazas es paralela al muro de contención, a diferencia de la segunda que corre perpendicular en el eje de simetría. Según Eeckhout, Michczynski y otros, el Templo del Mono fue construido a partir de la fecha que se situaría entre 1240 y 1310 d. C. (55,2%; 1180-1390 d. C., con 95,4%) (Michczynski y otros, 2007). Los últimos eventos constructivos en la cima se ubicarían entre 1350 y 1420 d. C. (55,1%; 1290-1480 d. C., con 96.4%). Los entierros humanos en la cima datarían de la época de ocupación inca en concordancia con las fechas entre 1425 y 1495 d. C. (68,2%, 1410-1525 d. C. con 95.4%), quizá desde su comienzo por 1470 d.C. En un estudio anterior, Eeckhout y Michczynski han establecido fechados C14 para cada uno de las siete etapas en la secuencia ocupacional y constructiva de dos complejos, los que se adosan uno tras otro al recinto del Mono desde el oeste, y fueron denominadas «pirámides con rampa 2A y 2B» (Michczynski y otros, 2003):

> Primer episodio (*step* en Michczynski y otros, 2003). Ocupación anterior a la construcción de las pirámides, con algunos vestigios arquitectónicos menores de carácter doméstico y áreas de descarte de basura. Cuatro fechados ubican este episodio en el siglo XIV d. C. (Michczynski y otros, 2003, fig. 6).
>
> Segundo episodio. Construcción y ocupación de la pirámide 2B durante un tiempo no mayor de 30 años: 1380-1460 d. C. (50.7%; 1290-1520 d. C. con 93.8%), probablemente por 1400 d. C.
>
> Tercer episodio. «Evento muy corto» del abandono temporal de la pirámide 2B.
>
> Cuarto episodio. Construcción y ocupación de la pirámide 2A durante un tiempo no mayor de 30 años: 1408-1450 d. C. (68,2%; 1390-1490 d. C. con 91,6%).

Quinto episodio. «Evento muy corto» del abandono temporal de la pirámide 2A: 1448 -1475 d. C. (68,2%; 1430-1500 d. C. con 95,4%).

Sexto episodio: reocupación inca para usos funerarios (después de 1470 d. C.) y fines domésticos (después del 1533 d. C.). Dos contextos funerarios, UTC 4464 y GDA-90/KIAI-3736 (Michczynski y otros, 2003, p. 67, tabla 1, muestras 23 y 24) que contenían material cerámico inca, además de cerámica local, fueron fechados a partir de semillas y plantas anuales. Una de esta muestras dio la fecha: 1421-1472 d. C. (68.7%; 1406-1516 d. C. con 91,57%); la otra, proveniente del interior de la vasija chimú-inca, proporcionó un intervalo sorprendente: 1422-1438 d. C. (68,70%; 1412-1443 d. C. con 95,19%).

Sétimo episodio: abandono definitivo y saqueo.

Basándose en las características de la curva de la calibración Michczynski y Eeckhout (Michczynski y otros, 2003) consideran que el intervalo 1380-1460 d. C. es la fecha más probable para la construcción de la pirámide 2B. Asimismo, tomando en cuenta la distribución de las probabilidades de fechados correspondientes a los episodios 2-4, la construcción de los edificios A y B podría ser coetánea. Si bien en los dos trabajos fueron usados sistemas de calibración distintos —IntCal198 (Stuiver y otros, 1998) en el caso de Michczynski (y otros, 2003) y OxCalv 3.10 (Bronk & Ramsey, 1995, 2001) con la curva de calibración IntCal104 (Reimer y otros, 2004), en el trabajo posterior (Michczynski y otros, 2007)—, los autores han hecho comparar todos los resultados con la curva de calibración más reciente confirmando que el complejo 2C fue construido y usado en el siglo XIV antes que se edifiquen las pirámides con rampa 2A y 2B (Michczynski y otros, 2007, p. 574, fig.5b). Las fechas de entierros con material inca se ubicaron, sin embargo, en los intervalos coetáneos con la construcción y uso del conjunto 2B.

Cabe observar que en la opinión de Feltham y Eeckhout (2004, pp. 674-675, cuadro 4) el material predominante en esta misma pirámide con rampa tiene características de Ychsma Tardío. En su secuencia seriada destacan como *clusters* dos grupos de tipos, separándose del resto debido a las características propias e originales. Un grupo (15 tipos, 17,24% de la totalidad) se relaciona con el episodio 1, anterior a la construcción, y el otro (19 tipos, 21,83% de la totalidad) con el episodio 6. Esta situación se debe al hecho de que solo en el Templo del Mono (pirámide con rampa n° 3C) se han encontrado fragmentos de estilos «Ychsma Medio e incluso Ychsma Inicial, que están asociados al estilo Rojo, Blanco y Negro Geométrico y con formas tempranas del punteado en zona» (Feltham & Eeckhout

2004, p. 672). La mayoría de estos hallazgos proviene, suponemos, de los niveles de uso asignados al episodio 1. En cambio, el segmento de la seriación asignado al episodio 6 agrupa el material diagnóstico inca. En los segmentos restantes de la seriación, 24 tipos, es decir 27,57% de la totalidad, fueron hallados en todos los niveles excavados, sin distinción, y 35 tipos (40,22% de la totalidad) tanto en edificio B, como en el edificio C.

En resumen, el análisis cruzado de la arquitectura y de la variabilidad tipológico-formal, realizado por Feltham y Eeckhout (2004), sustenta de manera satisfactoria la secuencia de construcción y usos de los tres subconjuntos arquitectónicos de la pirámide con rampa n° 3, pero demuestra asimismo las grandes dificultades que se presentan para todo investigador interesado en definir con precisión quiénes, cuándo y cómo han transformado el complejo ceremonial de Pachacamac. Eeckhout ha considerado que los resultados de sus trabajos en la pirámide con rampa n°3 proporcionan una secuencia maestra válida para todo Pachacamac de los periodos tardíos (Michczynski y otros, 2003, 2007; Eeckhout, 2004; Feltham & Eeckhout, 2004). Dicho complejo comprende dos tipos de diseño de las pirámides con rampa, el A y el C (Eeckhout, 1999b; Michczynski & Eeckhout, 2003). En las pirámides del tipo A, los que como el Templo del Mono (pirámide n°3A) desempeñaban funciones exclusivamente ceremoniales, la rampa es paralela a los muros de contención. En cambio, en los edificios de tipo C, la rampa es perpendicular al volumen de la pirámide, la que se caracteriza adicionalmente por un sistema singular de distribución de los espacios techados y abiertos: los depósitos en la parte trasera, los ambientes techados dispuestos en U en la cima y el patio cercado frente a la pirámide. Para Eeckhout (1999a, 1999b, 2004), el ordenamiento espacial descrito fue típico para la cultura Ychsma y caracterizaba a residencias palaciegas de los reyes del señorío de Ychsma desde el siglo XI d. C. hasta la conquista inca. Cada una de los 14-15 complejos de pirámides con rampa de tipo C que ocupan las 75 hectáreas de Pachacamac habría sido construido y usado en el tiempo no mayor de 25-30 años hasta la muerte de soberano, sepultado en su residencia a lado de los miembros de su linaje (Eeckhout, 1999b; Michczynski & Eeckhout, 2003). No obstante, es menester recordar una vez más que no se dispone hasta el presente de evidencias de construcción de este tipo de pirámides antes de la segunda mitad del siglo XIV. Según esta misma hipótesis, todos los palacios-pirámides con rampa de tipo C habrían sido abandonados luego que la administración cuzqueña haya asumido el control de la costa central por el año 1470 d. C. Los usos que se habrían dado a estos espacios luego de ocuparlos nuevamente no se relacionaban desde el punto de vista de Eeckhout (1999b, 2004b, 2010a, Michczynski & Eeckhout, 2003) con los fines para

los cuales los complejos palaciegos fueron construidos, dado que se trataba de ocupaciones domésticas y usos funerarios.

La pirámide con rampa n° 3 ubicada en la cima de un promontorio rocoso ha sido el edificio más imponente en todo el asentamiento en la primera mitad del siglo XV d. C. Esta situación ha cambiado sustancialmente durante el Horizonte Tardío con la edificación de la pirámide escalonada que llevaba en su cima el templo del Sol-Punchao, cuyo gran volumen domina hasta hoy el paisaje del santuario, con la ampliación del Templo Pintado y con la construcción de la gran plaza alargada, llamada Plaza de Peregrinos. Esta última contaba con el hipotético *ushnu* y por lo tanto se convertía en el centro gravitante de todo ritual organizado por la administración imperial (fig. 1). La laguna de Urpaihuachac fue convertida en un estanque con paredes revestidas de piedras talladas. La laguna y otras fuentes se interconectaron con una amplia red de canales que atravesó el área de las pirámides con rampa. El *acllahuasi* (*akllawazi*) reconstruido por Julio C. Tello (2009) se levanta en la vecindad de la laguna (Eeckhout, 1998, 1999b, 2010; Shimada, 1991). Una construcción de carácter residencial, palaciego, fue construida en esta época, en el extremo noreste del sitio, según los resultados de las excavaciones de Bueno (1970, 1974, p. 5): el Palacio de Taurichumbi.

Al iniciar las excavaciones sistemáticas en Pachacamac en 2005, en el marco del Proyecto Lomas de Lurín(ex PATL), denominado luego Programa Arqueológico-Escuela de Campo Valle de Pachacamac, el autor ha centrado su atención en el conjunto de preguntas relacionadas con la organización de arquitectura del santuario bajo el dominio inca, cuando según las fuentes españolas del siglo XVI d. C., plenamente fidedignas, Pachacamac se había convertido en uno de los tres principales templos imperiales del Tahuantinsuyu, a lado de Coricancha y del templo en las islas del Sol y de la Luna. La mayoría de preguntas concierne la manera como la arquitectura de Pachacamac respondía a las múltiples funciones del gran centro ceremonial:

> ¿Cuáles han sido los ingresos al área monumental y a los templos desde afuera?
>
> ¿Por dónde transitaban y adónde se dirigían los que ingresaban al área monumental?
>
> ¿Dónde acampaban los peregrinos y los obreros encargados de la construcción de nuevos edificios y la ampliación de los viejos?

¿Qué papel cumplían las pirámides con rampa en el nuevo contexto político y religioso?

Como punto de partida, el autor ha considerado necesario obtener la cronología relativa fidedigna de las tres murallas que separan un sector del sitio del otro. De misma manera se requería fechar las entradas a través de la Segunda Muralla desde el norte, de lado del valle de Lurín, y desde el sur, a través de la Primera Muralla, de lado del litoral. La experiencia de Michczynski (y otros, 2003, 2007) ha demostrado que los fechados C14 son un instrumento imperfecto a pesar de los finos análisis bayesianos, debido a la corta duración de la ocupación incaica, y el amplio valor de la desviación estándar en la mayoría de los fechados. Se ha visto asimismo que el aparejo local de los muros, así como la presencia exclusiva o mayoritaria del material cerámico en estilos locales, no constituyen indicios suficientes para asignar el contexto o la estructura al periodo Intermedio Tardío. Por esta razón, hemos basado la cronología de las murallas, portadas, muros, entradas y caminos sobre el registro de las imitaciones de la cerámica cuzqueña y de otros estilos foráneos, diagnósticos para el Horizonte Tardío, en los contextos primarios asociados al primer nivel de uso de las estructuras, o hallados en los cimientos. Con este método hemos logrado demostrar que las tres murallas, las portadas en la Segunda Muralla y la calzada de la calle N-S, así como amplias áreas de campamentos entre la Segunda y la Tercera Muralla fueron construidos durante el Horizonte Tardío.

La estratigrafía del Templo del Sol y la cronología relativa de los periodos tardíos

La mayoría de los investigadores que han realizado excavaciones en Pachacamac han asumido que el periodo inca corresponde en la compleja estratigrafía del sitio al último estrato debajo de la capa superficial, y que se distingue por la abundancia de fragmentos de las imitaciones de la cerámica cuzqueña y de otros estilos foráneos de la época. La presencia de estos fragmentos en las capas inferiores fue considerada de manera implícita como efecto de intrusión. Durante las excavaciones de más de diez mil metros cuadrados en Pueblo Viejo-Pucará, se ha documentado en varios sectores de este asentamiento urbano de los *mitmaquna* (*mitmaqkuna*) de la sierra, probablemente caringas de Huarochirí, una secuencia estratigráfica de dos a tres fases sobre el nivel estéril, correspondiendo todas ellas al Horizonte Tardío (Makowski, 2002b; Makowski & Vega Centeno, 2004; Makowski y otros, 2005; Makowski & Ruggles, 2011; Makowski & Lizárraga, 2011). Las dos fases principales estuvieron separadas por evidencias de un fuerte movimiento sísmico,

el que fue seguido por episodios de intensas lluvias. La destrucción en varias partes del asentamiento, como en el sector III, fue de tal magnitud que se tuvo que nivelar las estructuras dañadas y construir sobre ellas edificaciones nuevas (Makowski y otros, 2005). Nos parecía más que probable que esta situación pueda repetirse en Pachacamac.

Por otro lado, las descripciones y los comentarios de Uhle (2003[1903]) y Tello (2009) dejaban constancia del uso muy intenso de todo el espacio del santuario durante el Horizonte Tardío, tanto dentro del área monumental como afuera de ella, en la extensa pampa arenosa. Las excavaciones realizadas por nosotros en diferentes partes del complejo ceremonial de Pachacamac, incluyendo áreas sin la arquitectura monumental, han confirmado plenamente la validez de esta apreciación. En muchos sectores hemos encontrado una secuencia estratigráfica compleja con materiales diagnósticos del Horizonte Tardío en varias capas y niveles sobrepuestos. Dichas evidencias correspondían a efectos de trabajos de nivelación antes de construir, y también después del evento sísmico de notable magnitud, a renovación de pisos, desmontaje y reconstrucción de muros, a descarte de basura y de paredes y techos de construcciones de quincha y esteras. Los episodios ocupacionales y de construcción fueron a menudo separados por capas de arena eólica y deposiciones coluviales sobre las pendientes. La complejidad de la estratigrafía y el espesor de la totalidad de deposiciones, que a menudo sobrepasa los dos metros de altura, se explica por la gran intensidad de actividades humanas en el tiempo relativamente breve. Las evidencias de mayor importancia para la secuencia estratigráfica de la ocupación inca en Pachacamac provienen por supuesto del templo del Sol. Hemos realizado excavaciones en la fachada noreste de esta pirámide escalonada con doble propósito:

1. revisar la secuencia estratigráfica por la primera vez documentada como un diagrama de frecuencias de hallazgos cerámicos por Strong y Corbett (1943) en base a los hallazgos en su famosa trinchera, y

2. definir la eventual entrada desde al sistema de escaleras que conducen a la cima de la pirámide y están ubicados cerca del eje de simetría de la fachada.

Cuatro de las unidades excavadas entre 2010 y 2012 (fig.2) fueron ubicadas a lo largo de un sospechoso espolón que se proyectaba transversalmente a la pendiente y debajo del forado de huaqueros. Dicho forado fue hecho en lugar donde a la primera terraza del cuerpo piramidal escalonado del templo se adosaban dos grandes salientes a manera de bastiones creando un probable vestíbulo para el acceso principal al templo. La forma del espolón de planta casi rectangular

hacía sospechar que algún tipo de arquitectura prehispánica se esconde debajo de la arena y desmonte dejado por los huaqueros en el periodo entre las guerras mundiales. Los depredadores han afectado con su zanja parte de la arquitectura del vestíbulo que se abre en la primera terraza. Cabe mencionar que en el plano de Uhle (2003[1903], lám. 16) los bastiones, y el hipotético vestíbulo aparecen completamente cubiertos por arenas bajo la superficie de una ancha terraza que no muestra muros de contención. No obstante, la forma del espolón, algo más reducido que en la actualidad, está marcada en el plano. Hemos esperado encontrar debajo de este sugerente promontorio una escalera o una rampa que conduciría por medio del vestíbulo a las escaleras registradas por Uhle, las cuales conectarían el ingreso de la primera terraza con la entrada principal al patio en la cima de la pirámide.

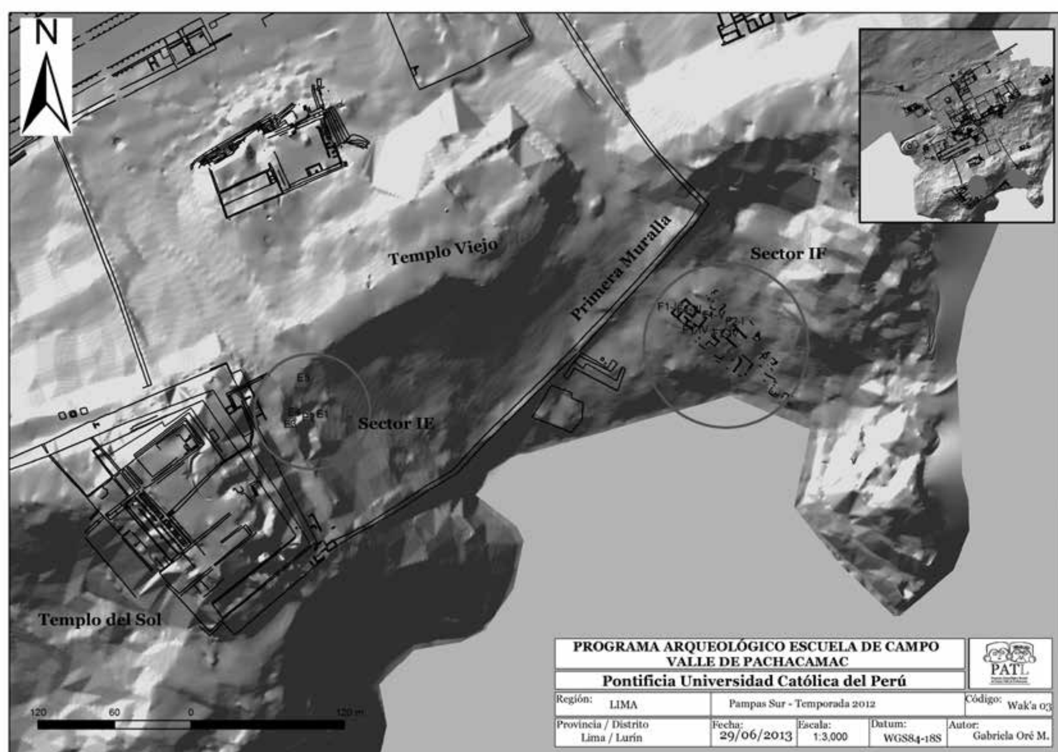


Figura 2. Plano del conjunto de los tres templos rodeados a fines del Horizonte Tardío por la Primera Muralla con la distribución de las unidades de excavación. El Templo Pintado, atribuido a Pachacamac, se encuentra al nor-oeste del Templo Viejo. Dibujo digital: Gabriela Oré.

Nuestras sospechas se han confirmado solo parcialmente, puesto que no hemos hallado vestigios de rampa o escalera del Horizonte Tardío. Sin embargo, el espolón escondía vestigios de arquitectura monumental, tal como lo hemos pensado, pero no de época inca, sino del periodo Lima Medio (Lima 4,5: Patterson, 1966; Makowski, 2011, 2013; Vallenas, 2012; Makowski & Vallenas, s.f.). El vestíbulo conformaba el único marco de entrada hacia las escaleras de las terrazas superiores. Más abajo se iniciaba simplemente la pendiente. Ha sido grande nuestra sorpresa al descubrir en lugar de una escalera monumental, a un alto y extenso montículo de basura que se extendía cuesta abajo frente a la entrada. A juzgar por la compleja estratificación, el basural se ha acumulado durante varias décadas desde los primeros años después de la construcción del templo hasta la época de su abandono en el periodo Colonial Temprano. No se trata de una simple basura doméstica. Las esteras provenientes de techos y paredes de quincha conforman la mayor parte de desechos (fig. 3). En el material cerámico abundan finas imitaciones y quizá también importaciones de la cerámica imperial inca.

Durante nuestras excavaciones hemos logrado establecer la relación directa entre la estratigrafía del basural y la secuencia arquitectónica de tres fases en los muros de contención que bordean la entrada a la primera terraza del Templo del Sol. Los muros de la primera fase fueron construidos de grandes adobes paralelepípedos de gavera sobre el interfaz E/F (unidad I-E-3, fig. 3). La cara externa de muros está revestida de lajas parcialmente canteadas. Luego de un evento sísmico que dejó huellas de la destrucción de mampostería en la capa E, el espacio entre dos salientes-bastiones quedó reducido. Aparentemente se ha querido remontar el aparejo y asimismo restringir el acceso hacia la cima de la pirámide con la construcción de nuevos muros de adobes, esta vez sin revestimiento y de menor calidad que los precedentes (fig. 3). El último, tercer episodio constructivo se relaciona con la edificación de un delgado muro de adobes confeccionados de manera rápida y con gran cantidad de desgrasante de arena. La función aparente de este muro que se adosa al saliente meridional del vestíbulo ha sido la de clausurar definitivamente el acceso a la cima de la pirámide. Este muro, construido probablemente en las primeras décadas de la época colonial, ha sido cortado por la trinchera de huaqueros.

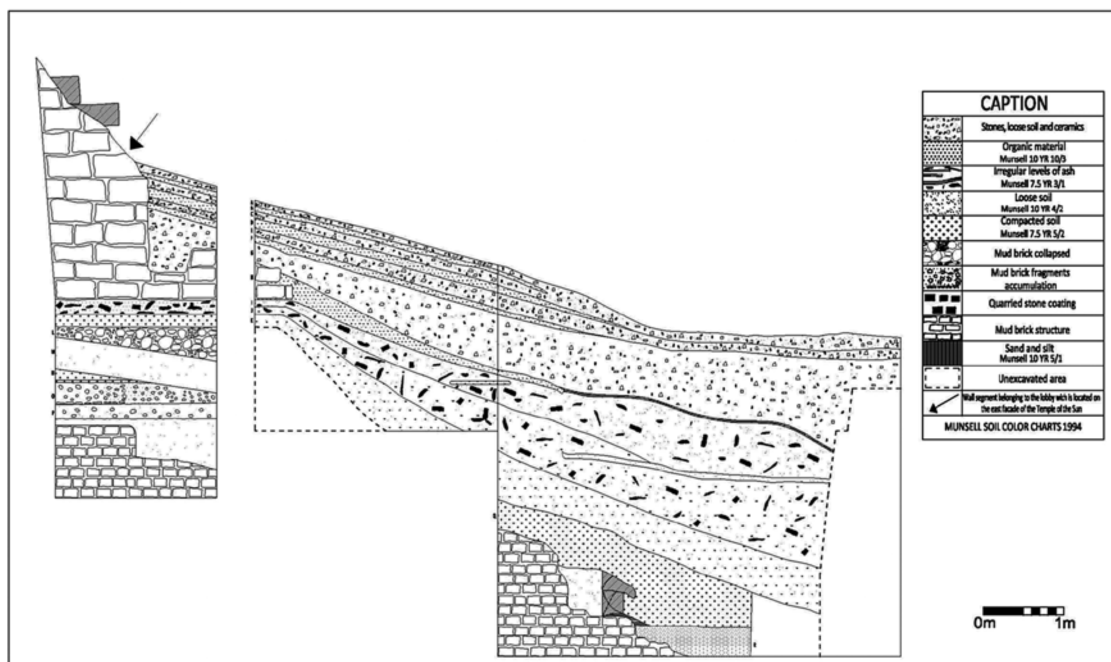


Figura 3. Perfil compuesto oeste-este de las unidades E2, E3, E4 en la entrada y en el vestíbulo de la primera terraza de la fachada principal (oriental) del Templo del Sol, vista desde el sur. Dibujo: Alaín Vallenas y Frank García.

La estratigrafía completa del basural frente al vestíbulo, al que hemos hecho mención anteriormente, fue registrada en la unidad I-G-1; varios niveles de deposición y arrastre de materiales orgánicos e inorgánicos (fig. 3) conforman dos capas sobrepuestas de notable espesor, separadas por un estrato de arena eólica. La capa J de grosor promedio de un metro se compone de fragmentos de adobe, argamasa y enlucidos entremezclados con fragmentos de esteras, y yace sobre la superficie afirmada de la pendiente del cerro. Se trata de la continuación de la capa E en la unidad I-E-3 (fig. 3), por lo cual no cabe duda que la acumulación de desechos se creó a raíz de la renovación de estructuras construidas de materiales perecibles en las terrazas del Templo del Sol, así como debido a la limpieza de escombros después de un fuerte evento sísmico. La capa F de la unidad I-G-1 (continuación de la capa C en los sondeos I-E, 3, 4: fig. 3) contiene mayor concentración de fragmentos de paredes y techos de quincha y esteras que la precedente. Muchos de los elementos arquitectónicos de materiales perecibles fueron parcialmente quemados y varios niveles del basural contienen lentes de ceniza. En los sondeos I-E-4 (fig. 2) hemos comprobado que el basural de la capa C se ha acumulado encima de los muros de

la segunda fase, cuando estos fueron parcialmente destruidos por la acción humana y por las precipitaciones. Por ende, es de suponer que este estrato se ha formado a raíz de la destrucción intencional de la arquitectura de quincha y esteras luego de abandono del Templo del Sol en el periodo Colonial Temprano. En ambos casos, las dos capas de desmonte se han formado como resultado del trabajo organizado, cuyos participantes descendían por la escalera y vestíbulo al pie de la primera terraza del templo para botar los desechos sobre la pendiente del cerro.

Montículos de desmonte y basura similares al excavado se han acumulado a lo largo de la fachada noroeste de la primera terraza. La trinchera de Strong y Corbett (1943) ha cortado a uno de las mayores acumulaciones de este tipo. Los desechos fueron botados en este caso desde la cima de primera la terraza hacia abajo de la pendiente del cerro. Hemos realizado un sondeo en el perfil sur de esta trinchera (unidad I-E-5, fig. 4) y hemos comprobado que la situación estratigráfica es muy similar a la que se ha registrado en el área de la entrada. De haberla encontrado en cualquier otro lugar de Pachacamac, seguramente se hubiera creído que solo la capa C, la de desechos quemados, corresponde al Horizonte Tardío, dado que en este estrato se ha encontrado la mayor concentración de cerámica cuzqueña y de textiles diagnósticos. Los estratos inferiores en este perfil de más cuatro metros de altura hubiesen sido fechados para el periodo Intermedio Tardío. En este caso no cabe felizmente duda que las primeras cinco capas (A-E) son del Horizonte Tardío, debido a la asociación directa con la arquitectura del Templo del Sol. La secuencia cronológica relativa para este sector de Pachacamac que se arma a partir de nuestras investigaciones estratigráficas es la siguiente:

1. Breves y repetidos episodios, anteriores a las actividades de construcción, relacionados con la cerámica de tipo Villa el Salvador (Stothert & Ravines, 1977; Makowski y otros, 2013).
2. Construcción de arquitectura monumental de adobes medianos de gavera durante la ocupación Lima Medio (Lima 4, 5; Patterson, 1966; Vallenas, 2012; Makowski & Vallenas, s.f.); en algunos casos los muros son revestidos de piedras.
3. Hiato marcado por la paulatina destrucción de la arquitectura Lima Medio.
4. Construcción del segmento noreste de las terrazas del Templo del Sol con la entrada entre dos bastiones salientes en la fachada de la primera terraza, al inicio de la ocupación inca, quizá por el mandato del Inca Tupa Yupanqui.
5. Terremoto, con la posterior limpieza de escombros y reconstrucción.

6. Destrucción intencional de la arquitectura de materiales perecibles, del vestíbulo y la deposición de desechos al pie de la fachada.
7. Clausura de la entrada al vestíbulo mediante la construcción del muro norte-sur, probablemente.

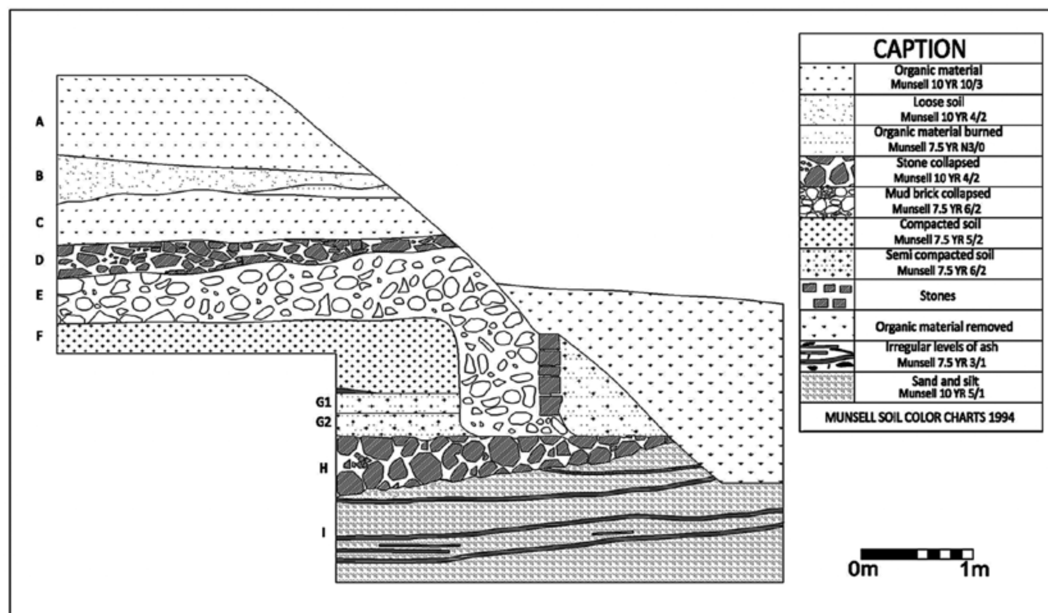


Figura 4. Perfil sur-norte de la unidad E5 (fig.2) abierta en el perfil de la trinchera de Strong y Corbett (1943), vista desde el este. Ladera oriental del Templo del Sol. Dibujo: Alaín Vallenas.

La fecha de la Primera Muralla

Todos los investigadores, sin excepción, han tomado por suyos las observaciones preliminares de Uhle, quién afirmó «[...] El muro ruinoso del que habla Estete es el interior, el más antiguo, ya que el exterior se encuentra, aun hasta ahora, casi intacto» (Uhle 2003[1903], p. 92). La Primera Muralla parte de la esquina sur-este del Templo del Sol y de la vuelta al Templo Viejo y al Templo Pintado, para llegar a fachada norte de este mismo edificio (figs. 2, 8). La muralla crea entonces el recinto que encierra en su interior ambos templos, un edificio cuadrangular y algunas áreas funerarias separándolas de la Plaza de los Peregrinos y de los recintos de las pirámides con rampa. Por esta misma razón, los estudiosos coincidían en considerarla la muralla del recinto sagrado, del témenos de Pachacamac. Su fecha de construcción nunca ha sido precisada pero se sospechaba que podría relacionarse con una de las fases de construcción del Templo Viejo Lima en el

periodo Intermedio Temprano (Patterson, 1966, 1985) o en el Horizonte Medio (Bueno, 1974-1975). Tal fecha nos parecía poco probable dado que la muralla en ambos extremos se adosaba a los muros de la primera terraza del Templo del Sol, construido durante el Horizonte Tardío. No se podía, sin embargo, descartar sin evidencias claras que murallas anteriores a la visible en la superficie permanecían tapadas bajo los cimientos de esta. Para corroborar esta hipótesis, hemos abierto en 2009 ocho sondeos en diferentes lugares del segmento meridional del recinto que da hacia el litoral del océano Pacífico (Makowski, 2010b). Otras excavaciones se han realizado también en el segmento oriental con unidad abierta durante el 2013. Las unidades excavadas fueron localizadas en aquellos tramos cortos de la muralla donde no se veía el entramado de adobes sobre la superficie y donde por ende podrían haber existido en el pasado accesos formalizados hacia el interior del recinto (fig. 8).

Las excavaciones realizadas permitieron descartar de plano la existencia de vestigios de murallas anteriores. A parte de los sondeos arriba mencionados se ha abierto una trinchera a través de la parte plana de la pampa llegando a nivel estéril y sin descubrir vestigios de una eventual muralla paralela invisible en la superficie. En todas las unidades investigadas se ha encontrado material muy diagnóstico para el Horizonte Tardío, incluyendo las imitaciones de la cerámica Cuzco Polícromo A y Cuzco Figurativo, en asociación o debajo a los cimientos. En buena parte de su recorrido, la muralla fue construida sobre suelo estéril. Solo en la cercanía de Templo Viejo se encontró un nivel de ocupación Lima Medio (Lima 4-5; Patterson, 1966).

Múltiples evidencias sugieren que la construcción de la Primera Muralla se ha iniciado al final del Horizonte Tardío y que nunca fue terminada. Las diferencias de altura entre los tramos se desprenden según toda probabilidad, entre otros, del grado de avance de construcción. Hay diferencias de avance por tramos y por «tareas». Hemos registrado en el tramo norte partes en las que la obra avanzó solo hasta el etapa de la edificación de la base del muro. En algunos casos, el diseño de cimientos era muy ambicioso y requería de una fuerte inversión de trabajo. Por ejemplo, a la altura del «edificio Sur-Oeste» (fig. 8: estructura *extra muros* al sur de la muralla), una amplia plataforma-zócalo corre paralelamente a la muralla afirmando la pendiente del cerro. Esta medida aparentemente no impidió el derrumbe de la muralla en el tramo que asciende hacía el Templo del Sol. La manera como la muralla se adosa a la terraza más baja del templo sugiere que la idea de construirla fue tomada luego de la reconstrucción de la pirámide después del terremoto. Lo confirma la compleja estratigrafía registrada en la esquina noreste del recinto.

En la secuencia registrada la muralla se sobrepone a otro nivel de construcciones de aparente carácter doméstico también del Horizonte Tardío. Las construcciones de adobe y quincha del este nivel fueron seriamente afectadas por repetidas lluvias torrenciales. Los sedimentos laminares sobrepuestos al pie de cimientos de adobe son inconfundibles. Nos parece muy probable que se trata de huellas de El Niño-ENSO del año 1925/26, considerado particularmente fuerte en escala regional. Otros fenómenos relativamente intensos habrían ocurrido en 1500 y en 1525-1526, seguidos de 1540-1541, 1544 (Kiracofe & Marr, 2009, pp. 161-162; Gengis & Fowler, 2008; Couper-Johnston, 2000; Quinn y otros, 1987). El primer evento muy fuerte bien documentado históricamente se dio, sin embargo, recién en 1578 (Ortlieb, 2000). Las construcciones de adobe y quincha afectadas por las lluvias cubren a su vez vestigios de una plataforma, probablemente del periodo Intermedio Tardío. La plataforma construida con capas de tierra arcillosa y cantos rodados lleva en su superficie huellas de arquitectura de quincha cuya traza fue modificada con suma frecuencia. Niveles con la cerámica del periodo Intermedio Temprano, subyacentes a la plataforma, completan la secuencia estratigráfica.

Es necesario poner énfasis en que a pesar de haber excavado todos los lugares posibles de localización de una entrada, no la hemos encontrado, ni terminada, ni en proyecto avanzado a nivel de cimentación. El examen de todos los tramos conservados hasta la altura de un metro o más sugiere que fue la intención de los constructores impedir el acceso hacia el interior del recinto de todos los lados. Sin embargo, parte del tramo septentrional de la Primera Muralla había sido destruido y ocultado por el actual camino de visitas este-oeste, que ya existía como camino de herradura al comienzo del siglo XX. En el plano de Uhle (2003[1903], anexo) se aprecia todavía casi la totalidad de este tramo septentrional con algunas interrupciones de trazo a la altura de la Plaza de Peregrinos y del Patio Hundido. Uhle (2003[1903], pp. 105-106) suponía que la estructura hoy considerada *usnu* (*ushnu*) (Hyslop, 1990, pp. 85, 259; Shimada, 1991, 2004) cumplía la función de *porters lodge* y por lo tanto cumplía la función de la puerta desde la Plaza de Peregrinos hacia el interior del témenos. Dada la fecha muy tardía y el estado inacabado de la Primera Muralla, quedan abiertas dos alternativas de interpretación posiblemente complementarias:

1. La Primera Muralla formó parte de un plan de reorganización del espacio ceremonial concebido pocos años antes de la llegada de Pizarro, el plan que nunca fue terminado.

2. Los trabajos de construcción fueron iniciados o retomados con fuerza luego de la conquista española para clausurar el acceso al templo.

La relación comprobada entre los trabajos de consolidación de talud de la Primera Muralla y la construcción del edificio *extra muros* sur-oeste sugiere que los trabajos se iniciaron antes de la conquista española. En todo caso queda muy claro que el Templo Viejo, el Templo Pintado y el Templo del Sol no formaban parte del mismo témenos cuando este último fue construido. Por ende, el acceso a cada uno de los templos fue independiente.

Las entradas a través de la Segunda Muralla y la calle N-S

A diferencia de la Primera y de la Tercera Muralla, la Segunda no formaba parte de un solo proyecto arquitectónico inconcluso ni fue construida en un periodo corto. Dicha muralla se compone en realidad de partes de cercos perimétricos de varias pirámides con rampa nº IV, VI, VII. Solo algunos segmentos al noroeste y al noreste pudieron haber sido trazados como cerco independiente, o como parte del proyecto de un edificio monumental nunca terminado. Los recorridos, la revisión de fotos aéreas y satelitales, así como los resultados de nuestras excavaciones han dejado fuera de duda que solo dos aperturas en la Segunda Muralla brindaban acceso desde la pampa arenosa que se extiende hasta la Tercera Muralla, hacia el interior del complejo monumental. Una de ellas se encontraba en el eje visual que se extiende entre la portada de la Tercera Muralla y la rampa principal de la pirámide con rampa nº 1, y daba al patio delantero frente a la pirámide con rampa nº 4 (fig. 1). La otra entrada se abría en medio de la calle N-S, cuyas murallas laterales se proyectan hacia afuera de la Segunda Muralla (fig. 5). Ambas portadas fueron construidas durante el Horizonte Tardío. Esta conclusión se sustenta en los resultados de nuestras excavaciones en cuatro unidades ubicadas en lugares estratégicos, donde se podía registrar las relaciones estratigráficas entre la(s) calzada(s), así como los muros laterales de la calle, y la secuencia de construcción y abandono de otros edificios o componentes arquitectónicos colindantes. Dichas unidades estuvieron localizadas en:

- La portada a través de la Segunda Muralla (fig. 5: SW-E1).
- El cruce de la calle N-S, con la calle E-O, inconclusa, la que corre a lo largo de la fachada externa de la Segunda Muralla (fig. 5: SW-E2).
- El segmento final de la calle N-S en las afueras de la Segunda Muralla y el espacio entre muro lateral este de la calle y la fachada trasera de la pirámide con rampa nº VIII (fig. 5: SW-A 1, 2, 3).
- El extremo norte de la calzada de la calle N-S y la zona de campamentos (fig. 5: SW-G1, G2, G3, G4; además de otras unidades al nor-este no visibles en el plano; Makowski, 2006).

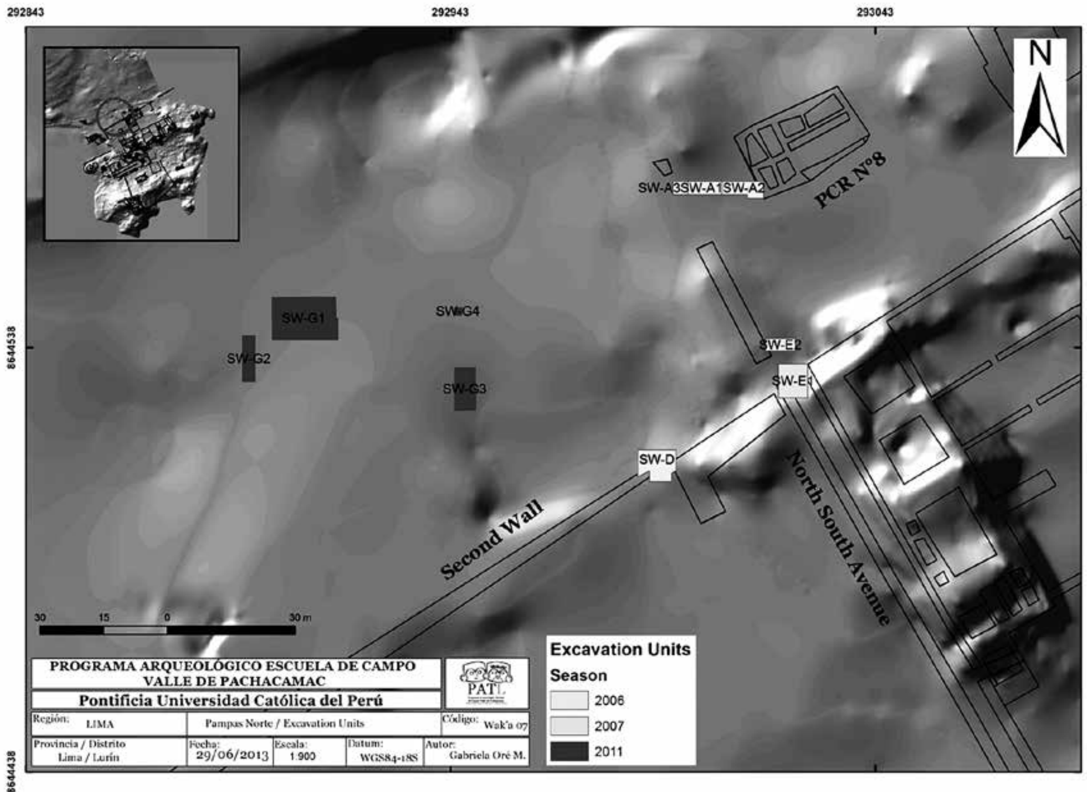


Figura 5. Plano de ubicación de las unidades de excavación en la pampa entre la Segunda y la Tercera Muralla, así como en las únicas entradas abiertas en la Segunda Muralla. Dibujo digital: Gabriela Oré.

En todas las cuatro unidades hemos encontrado secuencias coincidentes y en algunos casos complementarias. El corte realizado entre las jambas de la portada (fig. 6) ha sido particularmente revelador. Las dos jambas de la portada, la calzada de la calle, hecha de barro vaciado de notable espesor y dureza, la que está atravesada por un canal en el medio, así como los muros perimétricos de la pirámide con rampa n° IV, forman parte del mismo episodio de construcción. Este episodio fue claramente posterior a la edificación del recinto perimétrico de la pirámide con rampa n° VII. El segmento de la Segunda Muralla que empalma con la jamba este pertenece a dicho recinto, y su cimiento se encuentra a mayor profundidad que la jamba oeste (fig. 6; fig. 5: unidad E1). Además, el cimiento en mención guarda relación con dos superficies afirmadas que fueron destruidas para construir el canal y la calzada. Por causa del desnivel la jamba oriental de la portada fue construida sobre una base de piedra dentro de la zanja cavada con el propósito de llegar al

nivel de cimentación del muro contiguo. Dicho muro corresponde a la esquina del cerco de la pirámide con rampa n° VII. El canal revestido de piedras con pozos rectangulares para su limpieza tiene las características de otros canales similares registrados en Pachacamac en relación con la arquitectura inca, por ejemplo, en la vecindad del *acllahuasi*. Este canal voltea al oeste luego de algunos metros, atravesando el muro lateral oeste de la vía y el patio de la Pirámide con rampa n° IV en dirección al *acllahuasi*. Hasta tres niveles de apisonado separados por finos estratos de arena eólica se han formado durante el uso de la vía en el Horizonte Tardío. Luego, un fuerte movimiento telúrico causó el derrumbe de los muros laterales y el abandono definitivo de este tramo de la calle. Lo indica una fuerte acumulación de arena, seguida por nuevos derrumbes.



Figura 6. Vista desde el norte del perfil este-oeste en la unidad SW E-1 en la portada de la calle norte-sur. Noten la presencia de un solo piso bien acabado con un canal asociado. El piso es contemporáneo con la jamba occidental de la portada pero posterior a la construcción del recinto al este. La jamba oriental fue adosada posteriormente. Encima del piso hay estrato de acumulación de arena eólica y tres superficies apisonadas y luego las capas de abandono y destrucción. Foto: Krzysztof Makowski.

La validez de este escenario se ha comprobado plenamente con las excavaciones del tramo de la calle externo a la Segunda Muralla. Con la trinchera SW-A, 1, 2, 3 hemos cortado transversalmente la calle con sus dos murallas laterales y el espacio entre la calle y la fachada trasera de la pirámide con rampa n° VIII. En este corte se ha expuesto la calzada y los cimientos de muros laterales de la calle, construidos, como la portada, en las fases iniciales del Horizonte Tardío. La acumulación de varios niveles de arena apisonada demuestra que la calle estuvo en uso cierto tiempo antes de que un fuerte movimiento sísmico haya hecho derrumbar partes enteras de murallas laterales. Estas nunca fueron reconstruidas. Buena parte de ellas fue desmantelada, en algunos casos hasta cimientos y cavando para este fin una zanja. Según toda probabilidad, se ha querido recuperar adobes y piedras de revestimiento. Después de terremoto se ha iniciado la construcción de la pirámide con rampa n° VIII. La calzada de la calle fue en este tiempo invadida por estructuras ortogonales de quincha y por basurales estratificados. Muchas de estas estructuras han hecho uso de adobes y piedras canteadas procedentes de las estructuras dañadas por terremoto y aquí reutilizadas para reforzar los cimientos. No cabe duda que la entrada por la portada en la calle N-S fue completamente clausurada a fines del Horizonte Tardío.

Tenemos buenos argumentos para creer que luego de la clausura de la calle N-S el acceso a través de la Segunda Muralla se hacía por la segunda portada, abierta hacia el extenso patio frente a la pirámide con rampa n° IV (fig. 5: unidad SW-D, fig. 7). La portada está localizada en el eje visual que une la rampa central de la pirámide n° I con la única portada que se abría en la Tercera Muralla, la que, recordemos, orientaba el ingreso a Pachacamac desde el norte. El material cerámico hallado en la capa de nivelación, al lado de grandes cántaros-paicas que proporcionaban agua a los constructores, no deja lugar a duda que muralla con la portada fue edificada en el Horizonte Tardío (Makowski, 2015). En el tramo de la portada no se ha hallado claras huellas de destrucción por terremoto pero sí daños ocasionados por lluvias. El hecho de que uno de los fragmentos decorados encontrado en los cimientos de la portada pegaba con otro hallado en la calzada de la calle N-S refuerza la idea que el nuevo ingreso fue habilitado luego del abandono de la calle o poco antes. Cabe recordar que los patios frente a las pirámides con rampas n° I y IV se intercomunicaban con la calle N-S por medio de dos entradas en el muro que separaba los patios de la avenida amurallada.



Figura 7. La unidad SW-D (fig. 5): excavaciones en la portada de la Segunda Muralla que da al patio frente a la PCR n°4. Vista desde el oeste. Foto: Krzysztof Makowski.

Los resultados de nuestras excavaciones echan nuevas luces sobre la cronología de uso de las pirámides con rampa de mayor envergadura y sobre la razón de la construcción de la calle N-S. Inicialmente hemos sospechado que dicha avenida se dirigía como un camino ceremonial a la pirámide con rampa n° 2 y adicionalmente brindaba acceso las pirámides con rampa n° I y XII (Makowski, s.f.1). La razón de nuestra sospecha se desprendía de la presencia de una depresión dejada por la cantera antigua de más de cuatro metros de profundidad, la que parecía interrumpir el recorrido justo al sur del cruce de calles N-S y E-O. Varios investigadores, desde Uhle (2003[1903]) y Patterson (1985), consideraban, sin embargo, que el camino superaba esta desnivel y continuaba hacia el sur, hacia un patio hundido, para empalmar ahí con sistema de pasadizos que llevaba hacia la Plaza de Peregrinos. Las excavaciones y trabajos de limpieza de trazo con fines de puesta en valor emprendidos por Pozzi-Escot y Bernuy (s.f.; Bernuy & Villar, 2009) están aportando evidencias concretas para el esclarecimiento de este tema.

Cabe observar que contrariamente a lo que consideraba Uhle (2003[1903], p. 91 y plano general) la calle E-O no continua, hacia el oeste a manera de un *decumanus* de la ciudad romana Ravines (s.f.) ha observado con razón que en lugar de una calle se trata más bien de una serie de descampados triangulares no nivelados, sin calzada y cubiertos con basura prehispánica, a espaldas de los recintos contiguos. Dichos recintos carecen de acceso a los espacios triangulares con los que colindan. En comparación con el tramo oeste, el tramo este se caracteriza por una calzada —hoy cubierta por capas protectoras durante los trabajos de puesta en valor—, la que corre encima de las construcciones más antiguas que debieron ser niveladas y tapadas para este fin. El tramo oeste de la calle termina con el acceso a la pirámide con rampa n° 2.

Los campamentos y las áreas residenciales

La apreciación del carácter que tuvo Pachacamac a lo largo de su historia por parte de diferentes estudiosos estuvo en buen grado condicionada por su punto de vista sobre la existencia o la inexistencia de las áreas residenciales, tanto en el área monumental —véase la polémica sobre la función de las pirámides con rampa— como en las afueras de esta. Pachacamac prehispánico, lleno de palacios y rodeado de barrios populosos de quincha, merecía por supuesto el calificativo del centro urbano. Sin estos barrios, pero con palacios alrededor del núcleo sagrado, el sitio podría ser considerado capital del señorío Ychsma. En ausencia de palacios y de zonas residenciales en las afueras del núcleo monumental, el término «centro ceremonial poblado o vacío» resultaría en cambio el más adecuado. A pesar de su importancia, las áreas en las afueras de la Segunda Muralla han atraído poca atención de los investigadores (Paredes, 1991). En las temporadas 2005/2006 (Makowski, 2006), 2007/2008 (Makowski, 2008) y 2010/2011 (Makowski, 2011), hemos investigado con métodos no destructivos y con excavación en área la extensa pampa que se extiende entre la Segunda y la Tercera Muralla (fig. 5). Las prospecciones con el radar de penetración de suelos (GPR), realizadas por Majewski, y con los magnetómetros de cesio y flux-gate hechas por Misiewicz, han dado resultados coincidentes, los que fueron adicionalmente comprobados con excavaciones en área y con sondeos. En la extensa pampa arenosa que se extiende entre la Segunda y la Tercera Muralla las evidencias de ocupación humana conforman una a dos capas cercanas a la superficie sobre niveles de arena estéril. El material asociado es del Horizonte Tardío. Se confirma de este modo la apreciación cronológica de Uhle (2003[1903], pp. 257-284). La ocupación se compone de eventos sucesivos de corta duración y no tiene características

urbanas, a pesar de la organización relativamente ordenada. Cabe observar, por ejemplo, que las estructuras no se organizan alrededor de patios comunes y no están alineadas respecto a ejes de comunicación. Hemos creído muy probable que un camino afirmado y delineado con piedras de manera, similar a los caminos inca, registrados en la costa desértica (Hyslop, 1984) haya conectado la portada en la Tercera Muralla, sucesivamente con una de las dos portadas en la Segunda Muralla. Hemos buscado los vestigios de este hipotético camino con los medios no destructivos antes mencionados y también mediante sondeos. El resultado fue negativo. Es más, se ha comprobado que la arquitectura de quincha no guardaba relación con las murallas y con las portadas en cuanto a su ubicación y orientación. Tanto en el caso de la Segunda como de la Tercera Muralla, las estructuras y los basurales invaden las entradas respectivas al santuario. Algunas estructuras visibles en la imagen proporcionada por magnetómetros parecen extenderse debajo de la Segunda Muralla (Makowski, 2015). De ahí se desprende la suposición que el límite meridional de campamentos se desplazaba de sur a norte a medida que avanzaban las construcciones en la zona monumental.

Extensas estructuras de traza ortogonal de quincha que mantienen orientación similar, N-NO-S-SE, son las causantes de la impresión de cierto orden en la organización espacial. Estas construcciones se levantan sobre un piso vaciado de arcilla, directamente sobre el estrato de arena nivelada. Las paredes tienen a menudo cimientos de una hilera de adobes, a veces alternados con piedras. Tanto las piedras como los adobes parecen haber sido recuperados de edificios aledaños en abandono, luego que estos fueron afectados por un terremoto. Hemos excavado parcialmente dos de las estructuras mencionadas. Una de ellas fue construida luego de la clausura de la calle N-S, en el área adyacente a la pirámide con rampa n° VIII (Makowski, 2006, unidad SW-A4, fig. 5). Hemos logrado exponer solo un segmento reducido de la estructura. La estratigrafía relativamente compleja, como para un periodo de tan corta duración como el Horizonte Tardío, confirmó nuestra impresión que se trata de episodios breves de ocupación. Los pisos de la estructura han cubierto el muro lateral destruido de la calle N-S y también a dos canales construidos sucesivamente uno tras otro al costado de la vía. La otra estructura rectangular, con la extensión aproximada de 6.5 m. x 15.0 m. se encuentra en medio de la pampa arenosa entre las dos murallas (Makowski, 2010-2011. Unidad SW-G-1, fig.5). La construcción se componía de una plataforma baja y de un recinto posiblemente techado y ocasionalmente subdividido con tabiques. La arquitectura de ambas estructuras tiene carácter muy precario, lo que se desprende del grosor de pisos y paredes.

Desechos orgánicos acumulados en hoyos hechos exprofeso en los pisos, fogones, y también extensos basurales estratificados que se extienden alrededor de las estructuras, indican que grupos populosos pernoctaban, preparaban alimentos y producían bajo techo y en los alrededores de edificios de quincha. Se han encontrado también entierros humanos en hoyos de poca profundidad en la cercanía y dentro del área habitacional. Es posible que se trate de algunos de los ocupantes del campamento (Makowski, 2010-2011).

¿Quiénes han sido los usuarios de las construcciones de quincha? Todavía no disponemos de evidencias para contestar de manera bien fundamentada a esta pregunta, en espera de los resultados de análisis de todos los materiales asociados. Hay, sin embargo, ciertos indicios que se trataba de campamento para albergar la mano de obra empleada en la construcción, y también ocasionalmente en la producción de bienes empleados en los rituales, incluyendo quizás ritos funerarios. Durante las excavaciones en la Pampa Sur, al norte de la antigua carretera Panamericana, hemos encontrado un canal provisorio de abastecimiento de agua, un área de procesamiento de arcilla, posiblemente para la producción de adobes, y zonas con desechos de talla de piedras de revestimiento (Makowski, 2006). En la proximidad de las áreas de producción hemos excavado una estructura cuadrada de tapia de 15m. x 15m., de carácter diferente que las anteriores, en cuyo interior, alterado por los huaqueros, se ha encontrado evidencias de producción a pequeña escala de cuentas de conchas de *Spondylus princeps* y *Spondylus calcifer*. La edificación fue remodelada con el uso de adobes y de fragmentos de tapial. Su piso fue renovado dos veces durante el Horizonte Tardío. Dada la ubicación en medio de talleres, y características mucho más elaboradas de arquitectura, podría tratarse de la residencia de un supervisor al mando.

Debido a la ausencia de vestigios habitacionales permanentes de carácter urbano en las pampas al norte de la Segunda Muralla se abre la pregunta: ¿dónde vivían los habitantes de Pachacamac?, ¿acaso los habitantes del hipotético palacio del curaca (Palacio de Taurichumbi) y el personal de los templos (Estete, 1968[1535]) habrían sido los únicos residentes?

Hasta la fecha, los únicos vestigios de estructuras habitacionales permanentes, comparables con los que se ha estudiado en el valle de Lurín (Makowski, 2002; Álvarez Calderón, 2009; López, 2012) fueron excavados por nosotros en las laderas bajas del Cerro Gallinazo. Estos dan hacia el Templo del Sol, en el extremo meridional del complejo de Pachacamac (fig. 2, sector IF; fig. 8). El descubrimiento de este núcleo habitacional ha sido una sorpresa, puesto que

los planos de Uhle (2003[1903]) y Matsumoto (2005) hacían pensar en una o dos estructuras relativamente monumentales, parcialmente sepultadas por arenas eólicas y relacionadas con el hipotético camino hacia el litoral frente a las islas de Cahuillaca, así como con el no menos hipotético acceso al interior del recinto de la Primera Muralla desde la costa. Cuando se ha demostrado que la Primera Muralla nunca fue terminada y carecía de entrada formal de lado del mar, se incrementaron expectativas en cuanto a la potencial función ceremonial de las construcciones. La realidad descubierta durante las excavaciones de la temporada anual 2012 resultó ser diferente de la esperada y ha superado en cuanto a la complejidad ambos escenarios. En primera instancia, la existencia de uno o dos edificios monumentales planificados quedó completamente descartada. En su lugar se ha documentado filas de residencias domésticas alineadas, las que estuvieron en uso durante la fase de ocupación del área. Por otro lado, resultó evidente que este espacio tan privilegiado en cuanto a la ubicación ha cambiado con frecuencia de uso en el transcurso del Horizonte Tardío.

Es imposible definir el número exacto de estructuras con precisión. No obstante, los muros que asoman de arena parecen corresponder a por lo menos ocho o nueve estructuras independientes. La estructura en la unidad de exposición registrada como F-1 se distingue por tener el trazo mejor conservado que las demás. Los hallazgos confirmaron la función residencial de la estructura que tiene plano rectangular. La entrada con cortaviento se encuentra ubicada de manera asimétrica en la pared norte cerca de la esquina noreste. La estructura tiene diseño tripartito, en el que cada una de las tres partes fue construida sobre una plataforma nivelada y ascendente respecto a la interior. Desde la entrada (IF-1-V) se accede al patio cuadrangular. Frente a la entrada, del otro lado del patio, se encontraban dos ambientes techados. Solo uno de ellos contaba con puerta de acceso. El otro, cerrado (IF-I-IV), cumplía probablemente función de depósito a juzgar por la forma y dimensiones. La plataforma central fue ocupada por tres espacios potencialmente techados, un ancho pasadizo central y dos ambientes laterales (IF-1-II, y IF-1-III). El pasadizo daba al último recinto alargado en la parte trasera de la casa (IF 1-1). Desafortunadamente hay pocas evidencias de actividades *in situ*. Una acumulación de conchas sugiere eventos de preparación de alimentos en el ambiente trasero. La excavación no logró demostrar si el diseño tripartito fue planeado desde el inicio, o más bien es el efecto final de varias remodelaciones. En cualquier caso en la secuencia ocupacional del área se perciben por lo menos tres fases sucesivas:

- Fase de diferentes actividades de carácter doméstico previas a la construcción de la casa rectangular con muros de piedra (en particular en la parte de cimientos) y de adobe paralelepípedo de gavera: capas G, H, I (niveles J, K, L de la secuencia maestra),
- Periodo de construcción y uso de la casa de planta cuadrangular: capas C, D, E y F;
- Periodo de reúsos del espacio después del abandono de la casa: capas A y B con sus subdivisiones. Es probable también que algunos recintos todavía de pie fueran reutilizados en el periodo Colonial, lo que fue demostrado en la estructura ubicada en la unidad de excavación IF-2, o en la estructura sur-oeste *extra muros* excavada en la temporada anterior por Tomasz Lapa (Makowski, 2011).

Evidencias adicionales para precisar la fecha de la construcción de la casa se han obtenido adicionalmente durante la temporada 2010 (Makowski, 2011). En dicha temporada hemos excavado una plataforma externa, adosada a la fachada occidental y accesible por un pasadizo con escaleras desde el interior de la casa. Al pie de la terraza se encontró un área de actividad con varias cuyeras y depósitos semisubterráneos. Todos los eventos registrados tuvieron asociaciones firmes con la cerámica Cuzco Polícromo y otros estilos del Horizonte Tardío.

La segunda unidad doméstica en la unidad de exposición IF-2 estuvo en buena parte cubierta por capas de arena eólica, lo que hacía casi imposible entender a plenitud su traza interna desde la superficie. Solo quedaba en claro que se trata de una estructura de planta rectangular. Los dos muros perimétricos longitudinales, el suroeste y el noreste, paralelos, hacen pensar en un diseño planificado. Las excavaciones han revelado que el área fue intensamente ocupada desde el fin del periodo Intermedio Tardío, o lo que parece más probable, desde el inicio del Horizonte Tardío. En los niveles inferiores se ha registrado pequeñas cámaras de piedra. Algunas de ellas fueron construidas en fosas cavadas dentro de suelos arenosos estériles atravesados por estratos de salitre y sedimentos craquelados, y otras sobre la superficie. Hay también fogones y áreas de quema. Estructuras similares fueron halladas al norte, en las excavaciones de la unidad I-C, a lado de la unidad IF-1. La estructura residencial cuadrangular, construida de adobe con revestimientos de piedra, cuya forma se dibuja en la superficie, tiene sus cimientos en el interfaz entre las capas D2 o B2. Para edificar esta estructura ha sido necesaria la clausura definitiva de todas instalaciones para almacenaje y cocina correspondientes a la ocupación anterior y la nivelación del terreno.

Cambió, asimismo, significativamente la organización del espacio en términos de orientación de paredes y de la distribución funcional. Los pisos y niveles de uso (pisos 1, 2 y apisonado D2) han sido seriamente afectados por las ocupaciones posteriores a la conquista española. No obstante, se han conservado improntas de fondos de vasija y unas ofrendas de concha y cuentas de *Spondylus princeps* en una esquina. El ambiente excavado dentro de la unidad IF-2-IV parece haber cumplido en esta época el rol de alacena. A juzgar por el contenido y el grosor de la capa D, la estructura habitacional estuvo bien conservada hasta la altura del techo cuando los recintos de la casa abandonada fueron transformados en establo. La capa C, registrada en la unidades IF-2-II y IV contiene restos de vegetales y deposiciones fecales de ganado vacuno.

Los resultados de las excavaciones en las unidades I-C, I-F-1 y I-F-2 son coincidentes y complementarios a la vez. En todas las unidades se han definido dos periodos ocupacionales prehispánicos. El más antiguo se caracteriza por extensas áreas destinadas a la producción de cuyes (*Cavia porcellus*), al almacenamiento y preparación de alimentos. Carecemos de evidencias para explicar la razón de su existencia. Podría tratarse tanto de áreas asociadas a varias estructuras domésticas individuales de quincha, como a una amplia zona de campamentos, destinadas, por ejemplo, a albergar los obreros que trabajan en las cercanas canteras. Podría también tratarse de producción especializada con el énfasis en la cría de animales para sacrificios u ofrendas. En cualquier caso, durante el segundo periodo de ocupación, anterior a la conquista española, el área se transforma en una pequeña aldea de aproximadamente 8-9 viviendas. Las casas se construyeron con materiales, adobes y bloques de revestimiento de piedra, en buena parte reutilizados. A juzgar por las grandes diferencias de conservación, algunos residentes tenían mayor acceso a estos materiales que los demás, pero nunca en cantidad suficiente como para construir todo el edificio de materiales nobles. En vista de que cada estructura tiene otro ritmo de crecimiento y de modificación de espacios internos, pareciera que las casas fueron construidas por sus residentes a medida de las posibilidades y conocimientos. La técnica de construcción de muros de adobe es la misma que en el caso de la arquitectura pública de Pachacamac durante el Horizonte Tardío. Los adobes de gavera tienen la misma forma y dimensiones que las de Primera Muralla. Lo mismo se puede afirmar en cuanto a los revestimientos de piedra es que la técnica de talla y la mampostería es también la misma en ambos casos. Por ende, se puede afirmar que los constructores —y posiblemente residentes— de las casas compartían los mismos conocimientos tecnológicos con los que edificaron la Primera Muralla

y también la única estructura monumental fuera de esta, el edificio sur-oeste (fig. 8). En la luz de resultados de los primeros sondeos y del levantamiento arquitectónico (Makowski, 2011), este último edificio no parece haber tenido ni funciones ceremoniales ni habitacionales. Podría tratarse de depósitos. Hemos comprobado que su muro oriental fue construido junto con el contrafuerte de la Primera Muralla y que hay material diagnóstico del Horizonte Tardío en sus cimientos.

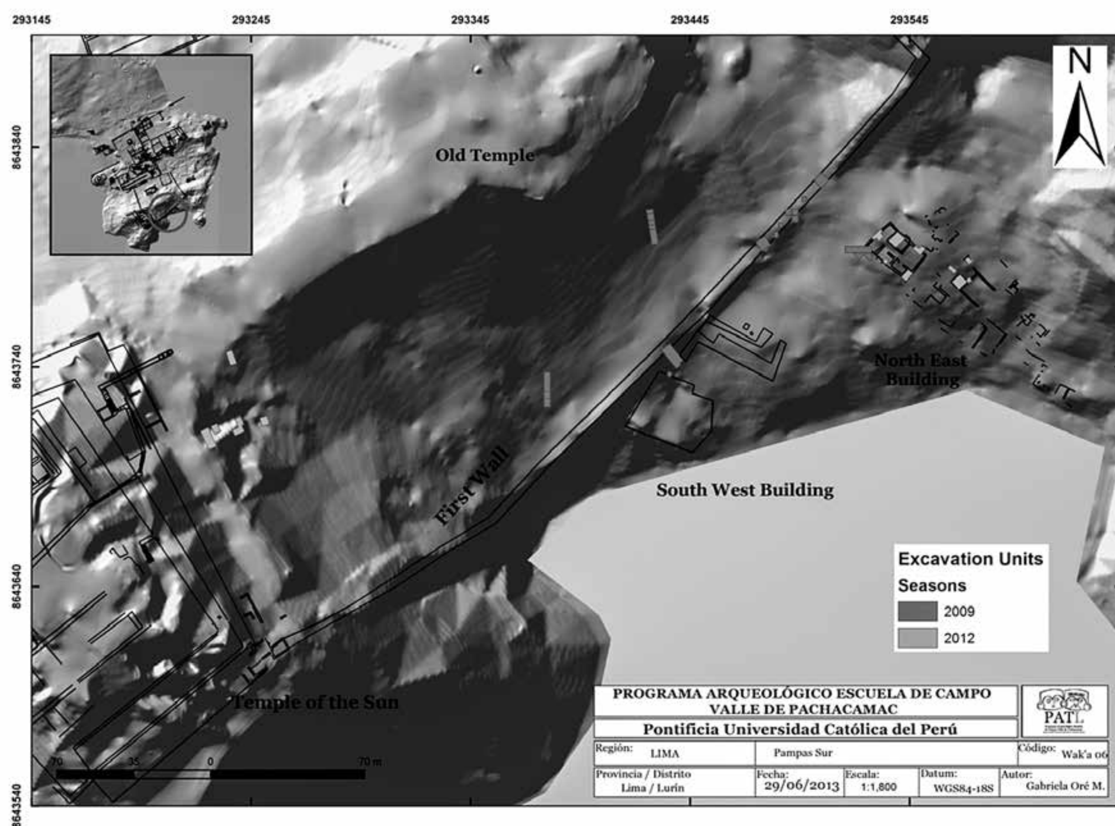


Figura 8. Plano de ubicación de las unidades de excavación a lo largo de la Primera Muralla y en las estructuras situadas extra muros. Dibujo digital de Gabriela Oré.

Cabe observar que trazas de recintos que carecen de volúmenes de plataformas escalonados con rampas y que tienen tamaño variado también se definen en la superficie al norte del Cerro Gallinazo y al noreste del Templo Viejo, dentro y afuera de la Primera Muralla, llegando al borde del estuario del río Lurín. En esta área se encuentra el hipotético «palacio Tauri Chumbi» (Bueno, 1974-1975,

p. 177; Eeckhout, 1999b, pp. 123-124). Mención aparte merece la «casa de los Quipus» (Bueno, 1970; Urton, 2003). Otro conjunto arquitectónico que llama atención por su gran extensión, diseño planificado y forma cuadrangular está ubicado al pie del Templo Viejo, y fue excavado por nosotros en la temporada 2013-2014. Los resultados de nuestros trabajos en la esquina noreste de este edificio, el que lleva tradicionalmente el nombre de Cuadrángulo Tello (fig. 5), son contundentes en cuanto a la determinación de la fecha de construcción. Se trata una vez más del Horizonte Tardío, dado que los cimientos reposan sobre la capa de basura con gran cantidad de finas imitaciones de cerámica cuzqueña. Debajo del estrato mencionado se encuentra nivel superior de un cementerio de la primera mitad del periodo Intermedio Tardío. Los entierros son cavados a partir de una superficie nivelada y revestido de piso a manera de una plataforma baja que crecía gradualmente. Luego del entierro de un número determinado de fardos en pozos de profundidad, que no supera un metro de altura, las bocas de los hoyos y toda la superficie se cubría con un piso de arcilla. Parece que los pisos se renovaban previo sello de la superficie anterior con una capa de suelo arenoso cada vez que se sepultaban en este lugar un siguiente grupo de individuos en matrices individuales o colectivas (fig. 9).

Los resultados de nuestras investigaciones sugieren a manera de hipótesis que las construcciones de carácter residencial y las estructuras destinadas al almacenaje y producción, todas ellas edificadas en el Horizonte Tardío, rodeaban formando un cuarto de círculo al cerro Gallinazo desde el oeste y desde el norte. El cerro mismo ha sido el lugar donde se ubicaban las canteras que proporcionaban la piedra para el revestimiento de muros de adobe. Los vestigios potencialmente residenciales, visibles en la superficie, y también las estructuras excavadas, ofrecen la imagen de arquitectura dispersa sin claro ordenamiento previo. Solo algunos de los complejos, particularmente los que fueron construidos al pie del cerro, están alineados. No se percibe, sin embargo, ejes de comunicación ni plazas que articulen a los edificios dispersos.

Hacia una nueva interpretación de la organización espacial de Pachacamac inca

Los resultados de nuestras investigaciones invitan a repensar los alcances de la actividad edilicia emprendida por la administración inca en Pachacamac y por consiguiente también revisar las interpretaciones de la organización espacial del santuario-oráculo. Quedó establecido con firmes bases estratigráficas que tanto las tres murallas como las calles fueron construidas durante el Horizonte Tardío.



Figura 9. Excavaciones al pie del muro perimétrico del Cuadrángulo Tello. Nivel expuesto corresponde a los entierros con el material Ychsma Inicial asociado con cerámica wari local de fines del Horizonte Medio (Makowski, 2013). Vista desde el este. Foto. Krzysztof Makowski.

Este nuevo trazo carece de antecedentes en los periodos anteriores, contrariamente a lo que se suponía en la literatura del tema. La calle norte-sur jugaba un papel particularmente importante en el sistema de comunicación establecido por la administración inca. Antes del terremoto que la afectó seriamente, la calle dirigía los pasos de los visitantes hacia diferentes destinos:

- Al patio frente a la pirámide con rampa n° IV.

- Al patio interno de la pirámide con rampa n° I.
- A los depósitos en la parte trasera de la pirámide con rampa n° I.
- Al patio hundido en el extremo sur donde terminaba su recorrido.
- Y paralelamente a un pasadizo en el lado oriental del patio hundido que llevaba hasta el Cuadrángulo Tello.

Desde el patio hundido, un sistema de accesos restringidos permitía acceder hacia la Plaza de Peregrinos frente al Templo Pintado, considerado por la mayoría de investigadores el templo de Pachacamac. Por otro lado, existe un cruce de la calle norte-sur con su similar perpendicular, este-oeste. Como bien lo han observado previamente Paredes (1991) y Ravines (1996), dicha calle tiene características de un camino pavimentado o afirmado entre murallas, tan típico para la arquitectura inca, solo en el segmento al este del cruce. El segmento occidental, en cambio, se compone de espacios descampados trapezoidales que se ubican en las partes traseras de pirámides con rampa. Estos espacios no se comunican mediante puertas con recintos circundantes y están parcialmente cubiertos por grandes montículos de basura evacuada desde el interior de las pirámides con rampa. En cambio, el segmento oriental de la calle este-oeste parece llevar ex profeso al ingreso principal de una de las estructuras ceremoniales de mayor extensión, la pirámide con rampa n° II. En una de las murallas laterales de la calle se abre también la entrada al recinto de la pirámide con rampa n° XII.

Cabe enfatizar que no todas las pirámides con rampa estuvieron interconectadas mediante las calles amuralladas. Fuera de este sistema se encuentra la pirámide de mayor volumen y extensión, construida según Eeckhout (1995, 1999a, 1999b; Michczynski y otros, 2003, 2007) algunas décadas antes de la incorporación del valle de Lurín en el Tahuantinsuyu, la n° III (fig. 1), y también algunas otras plataformas con rampa de dimensiones mucho más modestas, como las IX, X, XIV, ubicadas todas en la parte occidental del compleja, cerca del borde elevado del valle.

Todas las pirámides interconectadas por el sistema de calles amuralladas fueron probablemente construidas, o por lo menos ampliadas y transformadas, cuando Pachacamac se convirtió en el gran oráculo del Imperio inca. Hay argumentos firmes para ello en el caso de las pirámides con rampa n° I, II y IV. Es cierto que los sondeos realizados por Paredes (1988; Paredes & Franco, 1987), Franco (1998) y Eeckhout (Pavel, 2011) han revelado la existencia de otros niveles de ocupación con el material Ychsma Tardío y también algunos vestigios arquitectónicos debajo

del nivel de cimientos de estructuras expuestas en la superficie. No obstante, no se ha demostrado que estos muros y pisos formaban parte la pirámide con rampa en su fase fundacional. Parecen más bien relacionarse con otro proyecto arquitectónico. Dada la baja recurrencia de fragmentos de cerámica correspondientes a las imitaciones de estilos cuzqueños en la primera mitad del Horizonte Tardío, su ausencia en una unidad estratigráfica dada dentro de un sondeo de tamaño limitado no necesariamente justifica ni siquiera la conclusión de que se trata de un episodio ocupacional preinca. Hemos comprobado en varias excavaciones antes mencionadas que las capas de nivelación debajo de los cimientos de muros del Horizonte Tardío contienen material cerámico mesclado de varias épocas desde el Horizonte Tardío hasta fines del Horizonte Medio. Por supuesto, tanto el material cerámico diagnóstico como los fechados C14 provenientes de la capa de nivelación ofrecen solo un *terminus post quem* para las estructuras. De todas estas observaciones se desprende la posibilidad que las construcciones que se asocian a estratos que contienen la cerámica Ychsma Tardío pudieron haber sido construidos por el mandato de gobernantes cuzqueños.

Pavel Svendsen (2011, pp. 155-156) ha reunido argumentos contundentes que las pirámides n° VI, VIIB, VIII, XIV fueron construidas durante el Horizonte Tardío. Por otro lado, en todas las excavaciones publicadas y también en la superficie hay múltiples pruebas de la intensidad de uso de los espacios arquitectónicos de Pachacamac durante la administración inca. Montículos de desechos de producción y de banquetes acumulados frente a las entradas a las plazas y detrás de los muros, en los descampados, así como los restos de basura esparcida en la superficie de las plazas, dan testimonio del número de participantes y cantidades de alimentos y bebidas consumidas durante los rituales. No hay evidencias similares en las capas que se han formado en los periodos precedentes al Horizonte Tardío.

Los resultados de nuestras investigaciones conducen a la conclusión que la interpretación de la historia de Pachacamac dominante en las publicaciones del tema, incluyendo las guías turísticas y los guiones museográficos, no concuerda con las evidencias y merece una revisión. La administración inca es la responsable de transformar un pequeño centro de culto de importancia local o regional en un santuario y oráculo imperial con apariencia planificada y de monumental envergadura. Su obra no solo incluye la construcción del Templo del Sol, de *acllahuasi* y de la Plaza de Peregrinos con *ushnu*, así como la ampliación de la pirámide escalonada de Pachacamac, sino la construcción de las tres murallas y de las vías amuralladas junto con buena parte de las pirámides con rampa. Los sectores residenciales, los edificios destinados al almacenamiento y a la producción,

así como campamentos, provienen también del periodo inca. El desarrollo de este complejo monumental no responde, sin embargo, a la realización de un solo programa arquitectónico. Todo lo contrario. Se trata de varios proyectos no siempre concordantes. Es probable que cada Inca haya aportado actividades edilicias y haya cambiado la organización arquitectónica del santuario.

Resulta más bien dificultoso imaginarse sobre la base de evidencias firmes cuál ha sido la apariencia de Pachacamac preinca. Da impresión que al norte de la pequeña pirámide escalonada de Pachacamac se construyeron otras plataformas, tanto bajas y planas, como como escalonadas, las que a su vez estuvieron rodeadas de extensos cementerios (Uhle, (2003[1903]; Eeckhout, 1999, p. 78, fig. 5.1). El Templo del Mono, excavado por Eeckhout es un buen ejemplo de esta arquitectura ychsma (Michczynski y otros, 2003, 2007). Es posible que en las afueras se encontraran campamentos o asentamientos estables. Shimada (Shimada y otros, 2004) encontró algunas evidencias de este tipo, y también el autor en la temporada de excavación en 2013. Poco antes de la llegada de los incas se había iniciado la construcción de uno o dos cuerpos de la pirámide con rampa n° 3, que llegó ser el edificio más imponente en todo Pachacamac de su época. Eeckhout (2008) probablemente tiene razón cuando duda de la presencia en Pachacamac de peregrinos originarios de tierras lejanas en los periodos previos a dominación inca. En efecto, ni en los entierros ni en los contextos potencialmente ceremoniales fechados del periodo Intermedio Tardío (Ychsma inicial y medio: Bazán, 2008; Vallejo, 2004, 2008, 2009; Feltham & Eekhout, 2004; Eeckhout, 2004, 2010b) se encuentra cerámica o textiles en estilos exóticos (Vanstan, 1967; Rosenzweig, 2006). El profundo carácter provincial de la iconografía y de la tecnología de producción de vasijas y telas en el estilo ychsma no se condice con el esperado contexto de presencia de numerosos grupos foráneos. Esta situación de aislamiento cambia dramáticamente recién durante el Horizonte Tardío. Las crónicas no dejan lugar a duda que Pachacamac atraía a peregrinos y que ha sido un centro oracular (Rostworowski, 1999, 2002a; Eeckhout, 1999b, 2008). Es difícil, sin embargo, de detectar su presencia efectiva en los contextos arqueológicos. Resulta poco probable que los peregrinos se hayan desplazado con piezas de cerámica fabricadas en su terruño. Más creíble en todo caso sería la importación de piezas textiles como vestidos ceremonial y/o como ofrenda. No obstante, la determinación de la procedencia de una pieza tejida es muy complicada durante el Horizonte Tardío debido a desplazamientos generalizados de tejedores y las políticas del imperio que promovían el desplazamiento de poblaciones enteras (*mitmaquna*).

El hipotético itinerario de los peregrinos

Pachacamac durante la administración cuzqueña carecía de las características de una populosa urbe medieval o renacentista, europea o asiática, según los resultados de nuestras investigaciones. No existían barrios residenciales *sensu stricto*. Las casas habitacionales, incluyendo el hipotético palacio del curaca principal, estaban dispersas cerca del borde de la terraza que dominaba el valle cultivado y también al pie del Cerro Gallinazo (figs.1, 8). El complejo carecía de murallas perimétricas. Nada impedía el acceso al santuario desde el lado del mar. No obstante, los caminos desde el valle de Rímac o siguiendo el ramal del *Qhapac Ñan* a lo largo de la cuenca del Rímac se dirigían sin duda hacia las dos portadas simbólicas, la de la sierra en el sector de las Palmas y la de la Tercera Muralla (Paredes & Ramos, 1994; Paredes, 1991). Había que atravesar campamentos extensos y desordenados para llegar a las dos portadas en la Segunda Muralla, construidas y habilitadas secuencialmente, una tras otra.

Luego de atravesar las portadas los visitantes se dirigían hacia los recintos determinados. El complejo de las pirámides con rampa n° I y IV sugiere que la división en dos a tres grupos ha sido uno de los principios empleados para organizar a los advenedizos. Tres pirámides (n° Ia, Ib y IV) con rampas y con patios externos comparten un espacio común con una fuente de agua dulce hoy tapada por el desmonte. Luego de haberse preparado con ayunos, algunos de peregrinos podían acceder a los templos tras congregarse en la plaza frente al Templo Pintado. Hay una diferencia interesante en cuanto a la modalidad del acceso a los lugares sagrados, incluyendo al oráculo. Los que subían a las plataformas del Templo Pintado podían ser observados en su ascenso a los patios de la cima. Este no fue el caso del Templo del Sol. Aparentemente los escogidos tuvieron ascender hasta la mitad de la pendiente de la montaña, donde se encontraban las entradas a la primera y segunda terraza. En la entrada que hemos excavado encontramos una puerta flanqueada por dos salientes de la terraza que lleva a una simple superficie afirmada por pisadas. No hubo rampa ni escalera. Si bien el circuito completo de comunicación desde la entrada queda aún por descubrir, queda claro que los visitantes del templo desaparecían de la vista. Tampoco se podía observar la cima del templo, el destino final del ascenso. Corredores laberínticos y escaleras, parcialmente descubiertos primero por Tello y luego durante trabajos de limpieza y conservación realizados el siglo pasado, conducían sucesivamente de una terraza a la otra hasta llegar a la entrada ubicada simétricamente en el centro de la pared noreste del patio de la cima. Las estructuras que contenían, entre otros, la imagen de culto se encontraban en el centro de este patio (Estete, 1968[1535]).

Algunas conclusiones

A la luz de los resultados de las excavaciones, llevadas a cabo bajo la dirección del autor desde 2005, quedó establecido que Pachacamac ha adquirido el aspecto planificado gracias a la realización sucesiva de varios proyectos edilicios emprendidos sucesivamente por la administración inca. En casi todos los sectores investigados se han encontrado más de tres niveles estratigráficos con el material del Horizonte Tardío. Una simple comparación de espesor de deposiciones de desechos basta para constatar que solo en este último periodo, Pachacamac fue escenario de actividades multitudinarias. El espesor de niveles de basura estratificada supera con frecuencia los dos metros de altura. En comparación, los niveles del periodo Intermedio Tardío no superan el medio metro y la densidad de contenidos culturales en ellos es relativamente baja. Sin duda el movimiento telúrico y las lluvias torrenciales han contribuido adicionalmente en la creación de esta particular situación estratigráfica.

Contrariamente a la opinión difundida, las pirámides con rampa, una forma arquitectónica local, de posible inspiración norteña, seguían siendo construidas luego de la transformación del centro ceremonial local ychsma en el importante santuario y oráculo del Tahuantinsuyu. Estas características estructuras han cumplido un importante rol como lugares de acogida de los visitantes, destinadas también para diversos rituales que requerían de participación masiva. Dos de las pirámides formaban parte del complejo de recepción para todos aquellos visitantes que entraban por las portadas monumentales alineadas en la Segunda y en la Tercera Muralla. Las calles amuralladas que atraviesan la agrupación de pirámides con rampa guiaban los pasos del visitante a los amplios patios de las pirámides con rampa y al sistema de acceso restringido hacia la Plaza de los Peregrinos. Pachacamac no contaba con barrios residenciales amplios y organizados en espacio entre las dos murallas externas como se creía. Esta zona fue ocupada por campamentos y talleres de producción de materiales de construcción durante el Horizonte Tardío. Algunas agrupaciones dispersas de arquitectura de carácter residencial se encuentran dispersas al pie del Cerro Gallinazo y a lo largo del borde elevado del tablazo arenoso que da hacia el valle de Lurín. La denominación «centro ceremonial poblado» resume mejor estas características que la de centro urbano. La reconstrucción de lo que fue Pachacamac en el periodo Intermedio Tardío depende de la envergadura de las excavaciones futuras dado que los vestigios ychsma se encuentran en buena parte cubiertos o transformados por la arquitectura del Horizonte Tardío.

Bibliografía

Álvarez Calderón, Rosabella

2008 *Aproximaciones al uso de los espacios públicos en un asentamiento del Horizonte Tardío: el caso de Huaycán de Cieneguilla en el valle de Lurín*. Tesis de licenciatura. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Ángeles, Rommel & Denise Pozzi-Escot

2001 Textiles del Horizonte Medio. Las evidencias de Huaca Malena, valle de Asia. En Huari y Tiwanaku. Modelos vs. Evidencias. *Boletín de Arqueología PUCP*, 4, 401-424.

2004 Del Horizonte Medio al Horizonte Tardío en la costa sur central: el caso del valle de Asia. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines,* 33(3), 861-886.

2010 El Horizonte Medio en Pachacámac. En R. Romero & T. P. Svendsen (eds.). *Arqueología en el Perú. Nuevos aportes para el estudio de las sociedades andinas prehispánicas*. Lima: Anheb impresiones, pp. 175-196.

Bazán, Francisco

1990 *Arqueología y etnohistoria de los periodos prehispánicos tardíos de la costa central del Perú*. Tesis de licenciatura. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

1992 Evaluación del término Huancho. Los estilos de cerámica de Lima a fines del Horizonte Medio. En *Arqueología de Lima*. Lima: Crearte.

2008 Los contextos funerarios Ichma inicial de Conde de Las Torres. *Arqueología y Sociedad,* 19, 9-22.

Bernuy, Katiusha & Rocío Villar

2009 Por estas calles. Investigación arqueológica en la calle norte-sur de Pachacamac. *Gaceta Cultural del Perú,* 39, 26-27.

Bonavia, Duccio

1985 *Mural Painting in Ancient Peru*. Bloomington: Indiana University Press.

Bronk, Ramsey C.

1995 Radiocarbon Calibration and Analysis of Stratigraphy: The Oxcal Program. *Radiocarbon,* 37(2), 425-30.

2001 Development of the Radiocarbon Program. *Radiocarbon,* 43(2a), 355-363.

Bueno, Alberto

1970 Breves notas acerca de Pachacamac. *Arqueología y Sociedad*, 4, 13-24.

1974-1975 Cajamarquilla y Pachacamac: dos ciudades de la costa central del Perú. *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, 37(46), 171-193.

1982 El antiguo valle de Pachacamac. Espacio, tiempo y cultura. *Boletín de Lima*, 24.

Cerrón Palomino, Rodolfo

2000 «Hurín»: un espejismo léxico opuesto a «Hanan». En Javier Flores Espinosa & Rafael Varón Gabaï (eds.) *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G.Y.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Cooper-Johnston, Ross

2000 *El Niño: The Weather Phenomenon that Changed the World*. Sidney: Hodder Headline.

Chase, Zachary J.

2015 What is a Wak'a? When is a Wak'a? En Tamara L. Bray (ed.). *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the Pre-columbian Andes*. Boulder: University Press of Colorado, pp. 75-126.

Díaz, Luisa

2008 Aproximaciones hacia la problemática del territorio ychsma. *Arqueología y Sociedad,* 19, 115-127.

Díaz, Luisa & Francisco Vallejo

2002 Armatambo y el dominio incaico en el valle de Lima. *Boletín de Arqueología PUCP*, 6, 355-374.

Dolorier, Camilo & Lyda Casas

2008 Caracterización de algunos estilos locales de la costa central a inicios del intermedio tardío. *Arqueología y Sociedad,* 19, 23-42.

Dulanto, Jalh

2001 Dioses de Pachacamac: El ídolo y el templo. En K. Makowski (ed.). *Dioses del antiguo Perú*, vol. I. Lima: Banco de Crédito del Perú, pp. 159-181.

Eeckhout, Peter

1995 Pirámide con rampa n° 3 de Pachacamac, costa central del Perú. Resultados preliminares de la primera temporada de excavaciones (zona 1 y 2). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 24(1), 65-106.

1998 Le temple de Pachacamac sous l'Empire Inca. *Journal de la Société des Aaméricanistes,* 84(1), 9-44.

1999a Pirámide con rampa n° 3, Pachacamac. Nuevos datos, nuevas perspectivas. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 28(2), 169-214.

1999b *Pachacamac durant l'Intermédiaire Récent. Étude d'un site monumental prehispánique de la Côte centrale du Pérou.* BAR International Series, 747. Oxford: Hadrian books ltd.

2000 Investigaciones arqueológicas en la pirámide n° III de Pachacamac, costa central del Perú. *Estudios lationamericanos*, 20, 19-40.

2003a Diseño arquitectónico, patrones de ocupación y formas de poder en Pachacamac, costa central del Perú. *Revista Española de Antropología Americana*, 33, 17-37.

2003b Ancient Monuments and Patterns of Power at Pachacamac, Central Coast of Perú. *Beiträge zur Allgemeinen und Vergleichend Archäologie,* 23, 139-182.

2004 La sombra de ychsma. Ensayo introductorio sobre la arqueología de la costa central del Perú en los periodos tardíos. En P. Eeckhout (ed.). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 33(3), pp. 403-423.

2004a Pachacamac y el proyecto ychsma (1999-2003). En P. Eeckhout (ed.). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 33(3), pp. 425-448.

2004b Reyes del Sol y señores de la Luna. Inkas e ychsmas en Pachacámac. *Chungará*, 36(2), 495-503.

2005 Ancient Peru's Power Elite. *National Geographic*, 207(3), 52-57.

2008 El oráculo de Pachacamac y los peregrinajes a larga distancia en el mundo andino antiguo. En Marco Curatola Petrocchi & Mariusz S. Ziólkowski (eds.). *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 161-180.

2009 Poder y jerarquías ychsmas en el valle de Lurín. *Arqueología y Sociedad*, 19, 223-240.

2010a A las pirámides con rampa de Pachacamac durante el Horizonte Tardío. En R. Romero & T. P. Svendsen (eds.). *Arqueología en el Perú: Nuevos aportes para el estudio de las sociedades andinas prehispánicas*. Lima, Anheb Impresiones, pp. 415-434.

2010b Nuevas evidencias sobre costumbres funerarias en Pachacamac. En P. Kaulicke, M. Fischer, P. Masson & G. Wolff (eds.). *Max Uhle (1856-1944). Evaluaciones de sus investigaciones y obras*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 151-164.

s.f. Absolute Chronology, Monumental Architecture and Social Complexity at Pachacamac. Ponencia presentada en el Roundtable on the Pachacamac Sanctuary, noviembre 30-diciembre 1 2012, Dumbarton Oaks Library and Collection, Harvard University, Washington, D.C.

Estete, Miguel de

1968[1535] Noticia del Perú. *Biblioteca Peruana*. Tomo I. Lima: ETA, pp. 345-404.

Falconí, Iván
2008 Caracterización de la cerámica de la fase ychsma medio del sitio de Armatambo, costa central del Perú. *Arqueología y Sociedad*, 19, 43-66.

Farfán, Carlos
2004 Aspectos simbólicos de las pirámides con rampa; ensayo interpretativo. En P. Eeckhout (ed.). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 33(3), pp. 449-464.
2010 Poder simbólico y poder político del estado inca en la cordillera del Pariacaca. En R. Romero & T. P. Svendsen (eds.). *Arqueología en el Perú: Nuevos aportes para el estudio de las sociedades andinas prehispánicas*. Lima: Anheb Impresiones, pp. 377-413.

Feltham, Jane & Peter Eeckhout
2004 Hacia una definición del estilo Ychsma: aportes preliminares sobre la cerámica ychsma tardía de la pirámide III de Pachacamac. En P. Eeckhout (ed.). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 33(3), 643-679.

Franco, Régulo
1993a Los dos templos principales de Pachacamac. *Revista del Museo de Arqueología*, 4, 55-77.
1993b El centro ceremonial de Pachacamac: Nuevas evidencias en el templo viejo. *Boletín de lima*, 86, 45-62.
1998 *La pirámide con rampa n° 2 de Pachacamac. Excavaciones y nuevas interpretaciones*. Trujillo: edición del autor.
2004 Poder religioso, crisis y prosperidad en Pachacamac: del Horizonte Medio al Intermedio Tardío. En P. Eeckhout (ed.). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 33(3), pp. 465-506.

Franco, Régulo & Ponciano Paredes
2000 El Templo Viejo de Pachacamac: Nuevos aportes al estudio del Horizonte Medio. *Boletín de Arqueología PUCP,* 4, 607-630.

Gergis, G. L. & A. M. Fowler
2008 A History of ENSO Events since 1525: Implications for Future Climate Change. *Climatic change,* 92, 343-387.

Hyslop, John
1984 *The Inka Road System*. Michigan: Academic Press.
1990 *Inka Settlement Planning*. Austin: University of Texas Press.

Jiménez Borja, Arturo
1985 Pachacamac. *Boletín de Lima,* 38, 40-54.

Kaulicke, Peter
2001 La sombra de Pachacamac: Huari en la costa central. *Boletín de Arqueología PUCP*, 4, 313-358.

Kiracofe, James B. & John S. Marr
2009 Marching to Disaster: The Catastrophic Convergence of Inca Imperial Policy, Sand Flies, and El Nino in the 1524 Andean Epidemic. En D. H. Sandweiss & J. Quilter (eds.). *El Niño, Catastrophism, and Culture Change in Ancient America*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, pp. 145-164.

Knobloch, Patricia
2001 La cronología del contacto y encuentros cercanos de Wari. *Huari y Tiwanaku. Modelos vs. Evidencias*. *Boletín de Arqueología PUCP*, 4, 69-88.

Lavallee, Danielle
1965-1966 Una colección de cerámica de Pachacamac. *Revista del Museo Nacional*, XXXIV, 220-246.

López-Hurtado, Luis Enrique
2011 *Ideology and the Development of Social Hierarchy at the Site of Panquilma, Peruvian Central Coast*. Ph.D. dissertation. University of Pittsburg, Ann Arbor: University Microfilms.

Lumbreras, Luis Guillermo
1974 *The Peoples and Cultures of Ancient Peru*, Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

Makowski, Krzysztof
2002a Los personajes frontales de báculos en la iconografía Tiahuanaco y Huari: ¿tema o convención? *Boletín de Arqueología PUCP*, 5, 337-373.
2002b Arquitectura, estilo e identidad en el Horizonte Tardío: El sitio de Pueblo Viejo - Pucará, valle de Lurín. *Boletín de Arqueología PUCP*, 6, 137-170.
2006 Proyecto Arqueológico-Taller de Campo «Lomas de Lurín» PATL (antes Tablada de Lurín). Informe de la temporada de trabajo 2005-2006. Lima: INC.
2007 Proyecto Arqueológico-Taller de Campo «Lomas de Lurín» PATL (antes tablada de Lurín). Informe de la temporada de trabajo 2007. Lima: INC.
2010a Vestido, arquitectura y mecanismos del poder en el Horizonte Medio. En Krzysztof Makowski (ed.). *Señores de los Imperios del Sol*, pp. 57-71. Lima: Banco de Crédito del Perú.

2010b Programa Arqueológico-Escuela de Campo «Valle de Pachacamac» PATL (antes Tablada de Lurín, valle de Lurín). Informe de la temporada de trabajo 2008/2009. Lima: Ministerio de Cultura.

2011 Programa Arqueológico-Escuela de Campo «Valle de Pachacamac» PATL (antes Tablada de Lurín, valle de Lurín). Informe de la temporada de trabajo 2010/2011. Lima: Ministerio de Cultura.

2013 Programa Arqueológico-Escuela de Campo «Valle de Pachacamac» PATL (antes Tablada de Lurín, valle de Lurín). Informe de la temporada de trabajo 2011/2012. Lima: Ministerio de Cultura.

2015 Pachacamac: Old Wak'a or Inca Syncretic Deity?: Imperial Transformation of Sacred Landscape in the Lower Ychsma (Lurín) Valley. En Tamara Bray (ed.). *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes*. Boulder: University Press of Colorado, pp. 127-166.

s.f.1 The Transformation of Pachacamac Layout during Inca Occupation and the Network of Entrances to the Pyramids with Ramp. Ponencia presentada en Institute of Andean Studies Meeting, enero 2007, Berkeley.

s.f. 2 Architecture and Spatial Organization of the Late Horizon Pachacamac. Ponencia presentada en Roundtable on the Pachacamac Sanctuary, noviembre 30-diciembre 1 2012, Dumbarton Oaks Library and Collection, Harvard University, Washington, D.C.

Makowski, Krzysztof, Pamela Castro de la Mata, Glenda Escajadillo, Milagritos Jiménez & Elsa Tomasto

2013 Comportamientos funerarios y roles sociales en una sociedad guerrera post-Chavín: Tablada de Lurín. En *Ajuares funerarios en los cementerios prehispánicos de Tablada de Lurín (Período Formativo Tardío, Lima, Perú)*, Corpus Antiquitatum Americaniensium Polonia-Perú. Cracovia: Union Académique Internationale, Academia Polaca de Ciencias y Letras y Pontificia Universidad Católica del Perú [2012].

Makowski, Krzysztof, María Fe Córdova, Patricia Habetler & Manuel Lizárraga

2005 La plaza y la fiesta: reflexiones acerca de la función de los patios en la arquitectura pública prehispánica de los periodos tardíos. *Boletín de Arqueología PUCP*, 9, 297-333.

Makowski, Krzysztof, Iván Ghezzi, Daniel Guerrero, Héctor Neff, Milagritos Jiménez, Gabriela Oré & Rosabella Álvarez Calderón

2008 Pachacamac, Ychsma y los caringas: estilos e identidades en el valle de Lurín inca. En O. Pinedo & H. Tantaleán (eds.). *Arqueología de la costa centro sur peruana*. Lima: AVQI, pp. 267-316.

Makowski, Krzysztof & Manuel Lizárraga
2011 El rol de *Spondylus princeps* en los rituales intracomunitarios de Pueblo Viejo-Pucará. *Estudios del Hombre*, 29, 333-366.

Makowski, Krzysztof & Clive Ruggles
2011 Watching the Sky from the Ushnu: The Sukanka-like Summit Temple in Pueblo Viejo-Pucará (Lurin Valley, Peru). En C. Ruggles (ed.). *Archaeostronomy and Ethnoastronomy: Building Bridges between cultures.* Proceedings of the 278th Symposium of the International Astronomical Union and \'Oxford ix\' Internantional Symposium of Arachaeoastronomy Held in Lima, Peru, enero 5-14, pp. 169-177. Cambridge: Cambridge University Press.

Makowski, Krzysztof & Alaín Vallenas
S.f. El inicio de la ocupación Lima en Pachacamac: El Templo Viejo y el Templo del Sol. Ponencia presentada en el coloquio Arqueología y patrimonio de la cultura Lima, 14-16 de agosto 2012 (manuscrito en posesión de los autores).

Makowski, Krzysztof & Milena Vega Centeno
2004 Estilos regionales en la costa central en el Horizonte Tardío. Una aproximación desde el valle del Lurín. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 33(3), 681-714.

Marcone, Giancarlo
2001 El Complejo de los Adobitos y la cultura Lima en el Santuario de Pachacamac. En Peter Kaulicke & William H. Isbell (eds.). *Huari y Tiwanaku: modelos vs. evidencias*. Primera parte. *Boletín de Arqueología PUCP*, 4, 597-605.

Matsomoto, Go
2005 *Pachacamac GIS Project: A Practical Application of Geographic Information Systems and Remote Sensing Techniques in Andean Archaeology*. Tesis de maestría. Southern Illinois University at Carbondale.

Menzel, Dorothy
1968 *La cultura Huari.* Las grandes civilizaciones del antiguo Perú 6. Lima: Compañía de Seguros y Reaseguros Peruano-Suiza.

Michczynski, Adam, Peter Eeckhout & Anna Pazdur
2003 14c Absolute Chronology of Pyramid III and the Dynastic Model at Pachacamac, Peru. *Radiocarbon,* 45(1), 59-73.

Michczynski, Adam, Peter Eeckhout, Anna Pazdur & Jacek Pawlyta
2007 Radiocarbon Dating of the Temple of the Monkey - the Next Step towards a Comprehensive Absolute Chronology of Pachacamac, Perú. *Rediocarbon,* 49 (2), 565-578.

Oré Menéndez, Gabriela
2008 *Aspectos cronológicos y funcionales de la ocupación inca a lo largo de la segunda muralla: excavaciones en los sectores SE-A, SW-B y SW-D en Pachacamac*. Tesis de licenciatura. Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Especialidad de Arqueología, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Ortlieb, Luc
2000 The Documentary Historical Record of El Niño Events in Peru: An Update of the Quinn Record (Sixteenth through Nineteenth centuries). En H. Diaz & V. Markgraf (eds.). *El Niño and the Southern Oscillation: Variability, Global and Regional Impacts*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 207-295.

Paredes, Ponciano
1988 Pachacamac - pirámide con rampa n° 2. *Boletín de Lima,* 55, 41-58.
1991 Pachacamac: Murallas y caminos epimurales. *Boletín de Lima,* 74, 85-95.

Paredes, Ponciano & Jesús Ramos
1994 Excavaciones arqueológicas en el sector Las Palmas, Pachacamac. *Boletín de Lima,* 16, 91-96.

Patterson, Thomas C.
1966 *Pattern and Process in the Early Intermediate Period Pottery of the Central Coast of Peru*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
1985 Pachacamac: An Andean Oracle Under Inca Rule. En P. Kvietok & D. Sandweiss (eds.). *Recent Studies in Andean Prehistory and Protohistory.* Ithaca: Cornell University, pp. 159-175.

Pavel Svendsen, Trine
2011 *La presencia inca en las pirámides con rampa de Pachacamac: Una propuesta para su cronología y función desde la perspectiva de la cerámica.* Tesis de maestría en Arqueología, Programa de Estudios Andinos, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Pillsbury, Joan
2004 The Concept of the Palace in the Andes. En Susan Toby Evans & Joanne Pillsbury (eds). *Palaces of the Ancient New Word.* Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, pp. 181-190.

2008 Los palacios de Chimor. En Krzysztof Makowski (ed.). *Los señores de los reinos de la Luna*. Lima: Banco de Crédito del Perú, pp. 201-222.

Pozzi Escot, Denise & Katiusha Bernuy
S.f. Unraveling the Occupational Sequence of the Pachacamac Sanctuary: Archaeological Research and Conservation in the North-South Street. Ponencia presentada en el Roundtable on the Pachacamac Sanctuary, noviembre 30-diciembre 1 2012, Dumbarton Oaks Library and Collection, Harvard University, Washington, D.C.

Pozzi Escot, Denise, Gianella Pacheco & Carmen Rosa Uceda
2013 *Pachacamac: Templo Pintado, conservación e investigación*. Lima: Ministerio de Cultura.

Presbitero, Gonzalo
S.f. Definición del proceso constructivo: análisis de la mampostería. Sitio arqueológico de Pachacamac. Informe interno del proyecto arqueológico-escuela de campo "Valle de Pachacamac", Lima.

Quinn, W. H., V. T. Neal, & Santiago Antúnez de Mayolo
1987 El Niño Occurrences over the Past Four and a Half Centuries. *Journal of Geophysical Research*, 92(c13), 1449-14461.

Ravines, Rogger
1996 *Pachacámac. Santuario universal.* Lima: Editorial Los Pinos.

Reimer, P. J., M. G. L. Baillie, E. Bard, A. Bayliss, J. W. Beck, C. J. H. Bertrand, P. G. Blackwell, C. E. Buck, G. S. Burr, K. B. Cutler, P. E. Damon, R. L. Edwards, R. G. Fairbanks, M. Friedrich, T. P. Guilderson, A. G. Hogg, K. A. Hughen, B. Kromer, G. Mccormac, S. Manning, C. Bronk Ramsey, R. W. Reimer, S. Remmele, J. R. Southon, M. Stuiver, S. Talamo, F. W. Taylor, J. Van der Plicht & C. E. Weyhenmeyer
2004 Intcal04 Terrestrial Radiocarbon Age Calibration 0-26 cal kyr bp. *Radiocarbon,* 46(3), 1029–1058.

Reiss, Wilhelm & Alphons Stübel
1880-1887 *The Necropolis of Ancón in Perú: A Contribution in our Knowledge of the Culture and Industries of the Empire of the Incas*, Being the Results of Excavations Made on the Spot. Berlín: A. Ascher & co.

Rosenzweig, Alfredo
2006 Weaving for the Warrior Kings and Nobles. The Late Intermediate Period Textiles. En Krzysztof Makowski, Alfredo Rosenzweig & María Jesús Jiménez Diaz. *Weaving for the Afterlife. Peruvian Textiles from the Maiman Collection*, vol. II. Tel Aviv: Ampal, Merhav, pp. 68-102.

Rostworowski, María

1972 Breve informe sobre el señorío de Ychma o Ychima. *Arqueología PUCP*, 13, 37-51.

1999 *El Señorío de Pachacamac: El informe de Rodrigo Cantos de Andrade de 1573*. Lima: IEP y BCRP.

2002a Pachacamac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria. En *Pachacamac. Obras completas II.* Lima: IEP.

2002b Señoríos indígenas de Lima y Canta. En *Pachacamac. Obras completas II*. Lima, IEP, pp. 189-376.

Salomon, Frank. & George L. Urioste

1991 *The Huarochiri Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion (Often Atributed to Francisco de Avila)*. Austin: University of Texas Press.

Salomon, Frank & Sue Grosboll

2009 Una visita a los hijos de chaupiñamca en 1588: desigualdad de género, nombres indígenas y cambios demográficos en el centro de los andes posincas. En F. Salomon, J. Feltham & S. Grosboll (eds.). *La revisita de Sisicaya, 1588. Huarochirí veinte años antes de dioses y hombres*. Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 17-55.

Salomon, Frank, Jane Feltham & Sue Grosboll

2009 *La revisita de Sisicaya, 1588. Huarochirí veinte años antes de dioses y hombres*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Shimada, Izumi

1991 Pachacamac Archaeology: Retrospect and Prospect. En M. Uhle. *Pachacamac: Report of the William Pepper, M.D., LL.D., Peruvian Expedition of 1896.* Filadelfia: University of Pennsylvania, The University Museum of Archaeology and Anthropology, pp. XV-LXVI.

2003 Preliminary Results of the 2003 Fieldwork. En: http://www.pachacamac.net/papers/ pap_results2003.pdf.

2004 Summary Report of the 2004 Season of the Pachacamac Archaeological Project. En: http://www.pachacamac.net/papers/pap_results2004.pdf.

2007 Las prospecciones y excavaciones en Urpikocha y Urpiwachaq: estudio preliminar. En J. C. Tello. *Arqueología de Pachacamac: excavaciones en Urpikocha y Urpiwachak.* Cuadernos de investigación del archivo Tello 5. Lima: Museo de Arqueología y Antropología y Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 13-18.

Shimada, Izumi, Rafael Segura, María Rostworowski de Diez Canseco & Hirokatsu Watanabe
2004 Una nueva evaluación de la Plaza de los Peregrinos de Pachacamac: aportes de la primera campaña 2003 del Proyecto Arqueológico Pachacamac. En P. Eeckhout (ed.). *Arqueología de la costa central del Perú en los periodos tardíos. Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines,* 33(3), 507-538.

Shimada, Izumi, Rafael Segura Llanos, David J. Goldstein, Kelly J. Knudson, Melody J. Shimada, Ken-Ichi Shinoda, Mai Takogami & Ursel Wagner
2010 Un siglo después de uhle: reflexiones sobre la arqueología de Pachacamac y Perú. En P. Kaulicke, M. Fischer, P. Masson & G. Wolff (eds.). *Max Uhle (1856-1944). Evaluaciones de sus investigaciones y obras.* Lima: Fondo Editorial de la PUCP, pp. 109-150.

Spalding, Karen
1984 *Huarochirí: An Andean Society Under Inca and Spanish Rule*. California: Stanford University Press.

Stothert, Karen & Rogger Ravines
1977 Investigaciones arqueológicas en Villa El Salvador. *Revista del Museo Nacional*, 43, pp. 157-225.

Strelov, Renate
1996 *Gewebe mit Unterbrochenen Ketten aus dem Vorspanischen Peru (Peruvian Prehispanic Textiles with Discontinous Warp).* Berlín: Veroffentilichungen des Museum für Volkerkunde. Anteilung Amerikanische Archäologie. Neue folge 61.

Strong, William Duncan & John M. Corbett
1943 A Ceramic Sequence at Pachacamac. *Columbian Studies in Archaeology and Ethnology*, 1(2), 27-122.

Stuiver, M, P. J. Reimer, E. Bard, J. W Beck, G. S. Burr, K. A. Hughen, B. Kromer, G. Mccormac, J. Van der Plicht & M. Spurk
1998 Intcal98 Radiocarbon Age Calibration, 24,000–0 cal bp. *Radiocarbon,* 40(3), 1041–1083.

Taylor, Gérald
1999 *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima: IFEA, BCRP y Universidad Ricardo Palma.

Tello, Julio C.
2009[1940-1941] *Arqueología de Pachacamac: excavaciones en el Templo de la Luna y cuarteles, 1940-1941.* Cuaderno de investigación del archivo Tello 6. Lima: Museo de Arqueología y Antropología y Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

UHLE, Max
2003[1903] *Pachacamac: informe de la expedición peruana William Pepper de 1896.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

URTON, Gary
2003 *Signs of the Inka Khipu. Binary Coding in the Andean Knotted-String Records*. Austin: University of Texas Press.

VALLEJO BERRÍOS, Francisco
2004 El estilo Ychsma: características generales, secuencia y distribución geográfica. En P. Eeckhout (ed.). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines 33(3): Arqueología de la costa central del Perú en los periodos tardíos*. Lima: IFEA, pp. 595-642.
2008 Desarrollo y complejización de las sociedades tardías de la costa central: el caso de Ychsma. *Arqueología y Sociedad,* 19, 83-114.
2009 La problemática de la cerámica Ychsma: el estado de la situación y algunos elementos de discusión. *Revista Chilena de Antropología,* 20, 133-168.

VALLENAS, Alaín
2012 *Ocupación Lima y la construcción del Templo Viejo de Pachacamac*. Tesis de licenciatura, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

VANSTAN, Ina
1967 *Textiles from Beneath of the Temple of Pachacamac. Peru. A Part of the Uhle Collection.* Filadelfia: University of Pennsylvania.

WINSBOROUGH, B., I. SHIMADA, L. A. NEWSOM, J. JONES & R. A. SEGURA
2012 Paleoenvironmental Catastrophies on the Peruvian Coast Revealed in Lagoon Sediment Cores from Pachacamac. *Journal of Archaeological Science*, 39(3), 602-614.

La educación de los *quipucamayocs* ¿Formación de una ideología imperial común entre los señores del Cuzco y las élites provincianas?

Viviana Ruth Moscovich

Según las informaciones en las fuentes documentales de los siglos XVI y XVII, en el Cuzco existió una escuela especial, creada por el rey Inca, para formar a los hijos de la nobleza cuzqueña y de las élites de las regiones conquistadas por los incas. En esta escuela formaban a los administradores del Imperio. Sin embargo, sabemos también por estas mismas fuentes que los oficios pasaban de padre a hijo, y que los jóvenes los aprendían trabajando junto con sus padres.

Al respecto hay varias interrogantes:

1. ¿Cuál era la ideología detrás de la creación de una escuela estatal, «Real», de esta índole?
2. ¿Todos los alumnos estudiaban exactamente lo mismo en las escuelas del Cuzco y podían acceder a los mismos cargos?
3. ¿Fue esta escuela ideada solo como una herramienta para formar a los futuros administradores imperiales?

Los «administradores» del Imperio recibieron un término generalizado que los señalaba. Estos eran llamados *quipucamayocs* (*khipu kamayuq*).

En las fuentes andinas de los siglos XVI-XVIII el término *quipocamayoc* está traducido mayormente como «contador». Según estas mismas fuentes, este contador es el que administraba las cuentas del Imperio y que registraba a la vez datos numéricos, estadísticos e históricos (Estete, 1918[1535], nota 68;

Las Casas, 1892[1474-1566], pp. 352-353; Cieza, 1985[1553], pp. 57-58, cap. XII; Sarmiento 1988[1572], pp. 48-49; Molina 1989[1575], pp. 57-58; Acosta, 1986[1590], pp. 402, 404, 409; Murúa, 1946[1590], p. 176, 1987[1613], p. 372 entre otros).

Garcilaso de la Vega (1995[1609]), por ejemplo, comenta lo que sigue:

> Que por nudos dados en unos hilos de diversos colores daban cuenta de todo lo que en el reino del Inca había de tributos y contribuciones, por cargo y descargo (1995[1609], p. 128).
>
> Y como para cada cosa de paz o de guerra —de vasallos, de tributos, ganados, leyes, ceremonias y todo lo demás que se daba cuenta— tuviesen contadores de por sí y estos estudiasen en sus ministerios y en sus cuentas, las daban con facilidad [...] (1995[1609], p. 129).
>
> Estos nudos —o quipus— los tenían indios de por sí a cargo, los cuales llamaban quipucamayu; quiere decir «el que tiene cargo de las cuentas (1995[1609], p. 345).
>
> Estos asentaban por sus nudos todo el tributo que daban cada año al Inca poniendo cada cosa por sus géneros, especies y calidades. Asentaban la gente que iba a la guerra, la que moría en ella, los que nacían y fallecían cada año, por sus meses (1995[1609], p. 346).

Aunque «contador» sea la traducción utilizada más comúnmente por los cronistas para designar al *quipucamayoc*, Bernabé Cobo habla de «contadores y mayordomos» que utilizaban los *quipus*, y luego de «historiadores, escribanos y contadores» a los que también designa como *quipucamayos* (1964[1653], II, p. 143). José de Acosta escribe que eran «oficiales contadores» y no simples contadores (1986[1550], p. 409). Garcilaso los llama «contador o escribano» (1995[1609], p. 345). Felipe Guaman Poma de Ayala habla de «Real Contador Mayor y tesorero del reino» y también de «contadores mayores y menores» (1615, 361-363).

Pero, ¿quiénes eran exactamente estos *quipucamayocs*? ¿Por qué tanta insistencia en las crónicas sobre su existencia y el detalle de sus oficios?

El término *quipucamayoc* está compuesto de dos vocablos.

El significado del vocablo *camayoc* (*kamayuq*) es, según los vocabularios de la época:

Gonçalez Holguín (DGH), 1608	Santo Thomas [ST], 1560
Camayoc - oficial, mayordomo, el que tiene a su cargo haciendas o alguna chacara (DGH 1952[1608], p. 40).	*Camayoc* - maestro de algún arte (f73r),
	official (f80r, 114r)
	oficial o artífice de cualquier arte u oficio que sea (gf76v)
	oficio (f80r), oficio publico (f80r)
	official generalmente (f114r)

El término *camayoc* es empleado, de esta manera, para designar a una persona especializada en algún área, o que posee alguna cualidad específica, como:

Aguay camayoc (*away kamayuq*) - tejedor (ST,1560, f99v, 107r)
aycha camayoc - carnicero que vende la carne (ST, 1560, f28r, 107v)
huarmicamayoc (*warmi kamayuq*) - el que es dado a mujeres (DGH, [1608]1952, p. 184)

La segunda palabra en *quipucamayoc* es *quipu* (*khipu*). Su significado según los vocabularios es:

Quippo - ñudo como quiera (ST, 1560, f171r)
Qquipu - ñudo, o quenta por ñudos (DGH, 1952[1608], p. 308)
Qquipuni. Contar por ñudos (DGH, 1952[1608], p. 308)
Quiposca, o *yupasca* - cuenta (ST, f171r)

¿Quiénes eran estos *quipucamayocs*?

Miguel Cabello de Valboa da especificaciones sobre la utilidad del *quipu* y describe a los *quipucamayocs*:

> [...] comenzaron a usar de ciertos ñudos dados en ciertos hilos de colores varias, y según era lo que pretendian, y querian entender de los tales ñudos, y hilos ansi era la color que anudan á la grandeza y diferencia de el ñudo (o nudos) que hacian, y abia oficiales tan expertos en esta manera de conocer y añudar como ay entre nosotros Escriuanos, y contadores liberales. [...] el Quipo camayoc (que ansi llaman ellos al ministro, y Oficial a cuyo cargo estan las tales maneras de escripturas) [...] yban

> enseñando y exponiendo á otros desde muchachos dandoles siempre licion [...] y de esta manera quedauan tan expertos, y doctos en aquel arte que con facilidad dauan cuenta de lo que les preguntaua en cosas tocantes á subcesos passados de casi tiempo de 800 años. Mas esto se entiende de cosas muy notables, y breues porque no daua el arte lugar a estenderse en historias [...] (Cabello de Valboa, 1951[1586], tercera parte, c. 6, p. 239).

En base a la información brindada por las fuentes escritas podemos concluir que el título de *quipucamayoc* fue por lo visto otorgado a un individuo que se ocupaba de anotar la información administrativa imperial en *quipus*.

Por ejemplo, Martín de Murúa, en su *Historia general del Perú*, escribe que el *quipu* servía para contar y como agenda-calendario: «Este medio de escritura para conservación de sus hechos, llamaban los indios Quipus, [...] Por éstos contaban y referían los días, semanas, meses y años, por éstos hacían unidades, decenas, centenas, millares y millones de millares, [...]» (Murúa, 1987[1613], p. 372).

Este tipo de *quipus* era seguramente anotado por la persona que Guaman Poma de Ayala llama en su crónica *Quilla huata quipoc* o *Quilla camayoc*[1], uno de los secretarios del *Incap rantin* («segunda persona del ynga») (1615, 359). En su *quipu* anotaba eventos según el calendario lunar. Un *quipu* de origen arqueológico de Chachapoyas, hallado en la Laguna de los Cóndores[2], ha sido interpretado como *quipu* calendárico, por la división de 730 de sus cuerdas colgantes en 24 grupos de aproximadamente 30 cuerdas.

Otro punto importante es la finalidad del *quipu*, dado que este, al ser un tipo de registro en el que se puede agregar o sacar cuerdas y nudos, podía servir tanto como herramienta de trabajo diario, o si no se cambiaba nada, como un informe final. En este caso, tendríamos en las cuerdas del *quipu* huellas de nudos que fueron desatados.

Tenemos un testimonio temprano sobre la utilización del *quipu* como herramienta de trabajo diario, donde se anotaban las salidas y las entradas. El testimonio es de Hernando Pizarro de 1533 (ver Urton, 2002, p. 6), quien vio cuando el *quipucamayoc*, encargado de la *colca* (*qullqa*. almacén imperial) de donde los

---

1 *Quilla huata quipoc* (*killa wata khipuq*) puede tener dos significados: 1. El que anota en el *quipu* los años lunares, o 2. El que anota en el *quipu* meses y años. O sea que es un secretario que anota los eventos en su *quipu* calendario. *Quilla camayoc* (*killa kamayuq*): 1. El oficial responsable de lo tocante a la luna; o: 2. El oficial responsable del mes lunar.

2 Puede verse en la página de Gary Urton: http://khipukamayuq.fas.harvard.edu/KGChachaCalendar.html.

españoles estaban sacando productos, desataba, a medida que se sacaban estos productos, algunos nudos de una parte del *quipu* destinada a los ingresos y los ataba en otra sección del *quipu*, en la sección de las salidas.

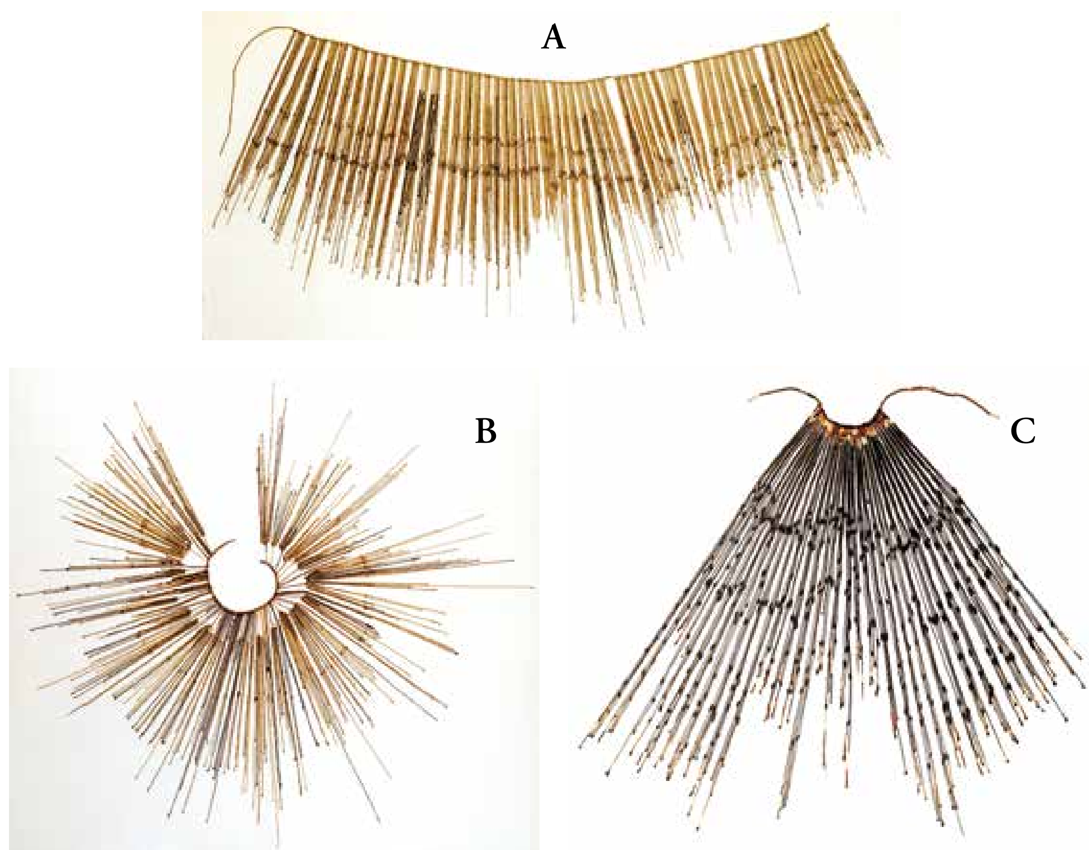


Figura 1. Tres tipos morfológicos de *quipus:* MC935 (A), MC936 (B), MC925 (C), Colección Maiman. Fotos: cortesía de la Colección Maiman.

En la fig. 1 vemos los tipos morfológicos de *quipus* que pueden encontrarse en las colecciones: la primera categoría (A) con cuerdas colgantes o cuerdas colgantes en grupos, la segunda (B) con una cuerda colgante y sus subsidiarios que, al ser tan numerosos, la separan de la próxima cuerda colgante. La tercera categoría (C) está compuesta por los *quipus* de canutos. Es decir, tres categorías principales. Un ejemplo de estos tres tipos de *quipus* son los de la Colección Maiman en Herzliya, Israel, como puede verse en la fig. 1.

Según los datos obtenidos de los *quipus* de origen arqueológico y étnico hasta el presente, los que muestran rastros de reutilización son los que tienen cuerdas colgantes una al lado de la otra, es decir, los de tipo A.

De esto se desprende la siguiente correspondencia entre los *quipus* finales, los reutilizables y las tres categorías de *quipus* existentes.

Tabla 1. Categorías de *quipus*

Tipo de quipu	Registros finales - Informes	Registros reutilizables- Herramientas de trabajo
A. Cuerdas colgantes individuales o en grupos	X	X
B. Cuerdas colgantes individuales separadas unas de otras por gran cantidad de cuerdas secundarias	X	--------
C. Canutos	X	--------

Guaman Poma de Ayala (1615) dibuja en su crónica varios personajes, funcionarios del Imperio, con *quipus* en sus manos: todos estos personajes son de origen provincial —dibujados siempre con cabello largo— y no de la elite inca, es decir, «orejones» —dibujados siempre con cabello corto. Todos los *quipus* dibujados por Guaman Poma son del primer tipo (A) con cuerdas individuales o grupos de cuerdas colgantes una al lado de la otra. La diferencia principal entre estos *quipus* está en sus diferentes dimensiones.

Esto significa que, según Guaman Poma, *quipus* de diferentes dimensiones y con ciertas diferencias en su morfología interna —con dos partes o con una sola parte contigua, por ejemplo— eran utilizados por diferentes tipos de administradores y contadores en toda el área del Imperio, a nivel local para uso imperial.

Los *quipucamayocs* locales, a nivel del *ayllu*, por ejemplo, mantenían una cuenta actualizada de los habitantes, de las labores realizadas o no, y de las cuentas del *ayllu*. Murúa explica que había una categoría de administradores locales, del pueblo:

> En cada pueblo, en los cordeles puestos el número de indios del pueblo y de las cosas en general de él, y cada ayllo tenía su contador de sólo él, con los indios que había casados y solteros y viudos, y sus mujeres e hijos, y los que se morían y los que de nuevo nacían y los oficiales de cada oficio (Murúa, 1986[1613], p. 374).

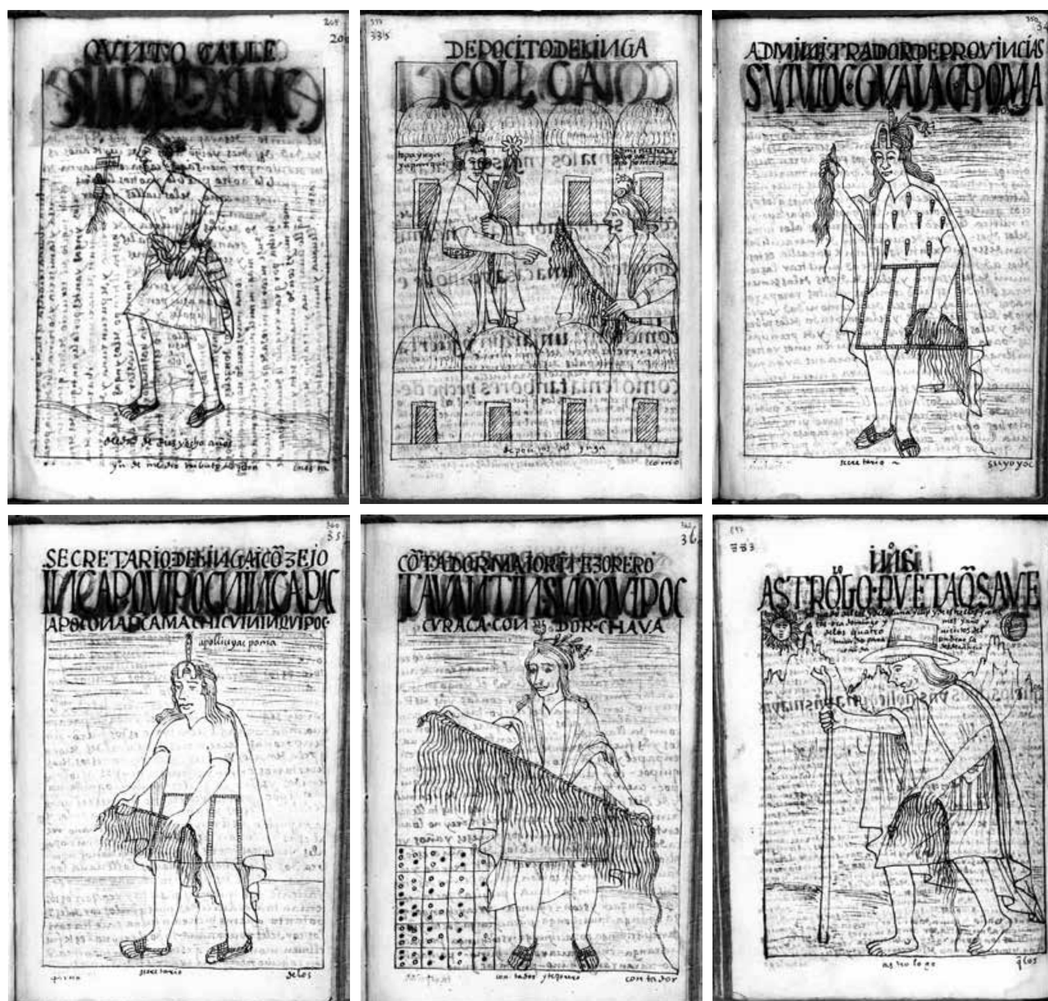


Figura 2. Tipos de administradores con *quipus* (Guaman Poma 2001 [1615], 200 [204], 335 [337], 348 [350], 358 [360], 360 [362] y 883 [897]). Cortesía de la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhague.

Y agrega, después de esta descripción del *quipucamayoc* local, que:

> Había otra maravilla, que cada provincia como tenía propio lenguaje nativo, también tenía nuevo modo de Quipu y nueva razón dello.

Es decir, estos *quipus* no podían ser imperiales, dado que cada uno seguía su propio código, y es lógico pensar que el Imperio inca utilizaba un código especial identificable por los administradores imperiales. Esto concuerda con lo descrito por Frank Salomon con relación al *ayllu* de Tupicocha y sus *quipus* étnicos.

Allí los contadores/administradores locales anotaban en los *quipus* a los que llegaban o no al trabajo comunitario, si cumplieron o no con este, y una vez al año cerraban las cuentas. Estos *quipus* eran re-utilizables durante el año, y los nudos y cuerdas eran cambiados a medida que se actualizaban con datos nuevos. Concuerda también con lo que está escrito en el manuscrito de Huarochirí, donde se llamaba por nombre —por el *quipu*— a los que llegaban a la tarea comunitaria. Es decir, que no eran oficiales incaicos quienes se ocupaban de supervisar el cumplimiento de las tareas comunitarias dentro del *ayllu* ni tampoco anotaban en *quipus* imperiales lo que se había hecho en el *ayllu*.

Los *quipucamayocs* locales, a nivel del *ayllu* mantenían de esta manera una cuenta actualizada de los habitantes, de las labores realizadas o no, y de las cuentas del *ayllu*, en código local. Tenemos así dos niveles principales de *quipucamayocs*:

1. *Quipucamayoc* del *ayllu* que mantenían *quipus* reutilizables, o sea que podían ser modificados según las necesidades del momento: en el *ayllu*, para diferentes tareas de registro como trabajos comunales, *sapsi*. Estos *quipus* estaban escritos en código local.
2. *Quipucamayocs* imperiales locales, por encima del *ayllu* y de los administradores locales, que mantenían sus *quipus* —informes para la administración imperial— en código imperial. Estos *quipus* eran informes que quedaban archivados, y por ende no podían ser modificados.

Los incas no abolieron las unidades locales. Sin embargo, siempre se lee en las fuentes que al llegar a una nueva zona, los incas designaban nuevos gobernadores y nuevas unidades administrativas que trabajaban para el Imperio, a nivel local y regional. Véase, por ejemplo, Las Casas (1892[1474-1566], pp. 154-56), Acosta (1986[1590], p. 408) y Garcilaso (1995[1609], pp. 95-96, 279). Sarmiento de Gamboa también describe este sistema, agregando que fue instituido para remplazar al poder de los antiguos *sinchis* locales, que se volvían demasiado poderosos:

> Este Tupa Inca, viendo que en los pueblos y provincias ya los sinchis iban pretendiendo heredarse unos a otros, y por sucesión descendían, parecióle quitar aquel uso y del todo poner debajo del pie los ánimos de los grandes y chicos. Y así quitó los sinchis que había e introdujo una manera de mandones por su voluntad, los cuales nombró de esta manera: Hizo un mandón que tuviese cargo de diez mil hombres, y llamóle hunu, que es "diez mil". Hizo otro mandón de mil y llamóle huaranca, que es "millar". Hizo otro a quien dio cuidado de quinientos y llamóle pichcapachaca, que es decir "quinientos". A otro dio cargo de ciento y llamóle pachac, que es "ciento". Y a otro dio cargo de cincuenta y llamóle pichcapachac, que es "cincuenta". A otros dio cargo de diez hombres y llamóles chunca curaca. A todos, además de

> estos nombres, los llamo curacas, que auiere decir "principal" o "mayor", conviene a saber, de aquel número de hombres que le daban a su cargo. Y éstos eran por voluntad del inca, que los ponía y quitaba cuando quería, sin que pretendiesen herencia, ni sucesión, ni la había (Sarmiento, 1988[1572], p. 132).

De esto se desprende que entre la organización imperial por un lado y la organización local a nivel de pueblos, por el otro, debe haber alguien que sirva como «traductor» de *quipus* y como figura mediadora entre el Cuzco y los pueblos. En esta cadena falta un intermediario que sea capaz de entender los *quipus* en código local y traducirlos al código administrativo imperial.

Los *quipucamayocs* pasaban sus informes desde el *ayllu* o unidad de diez hasta el Cuzco a través de una red de funcionarios localizados en diferentes tipos de pueblos o ciudades. Es lógico pensar que un funcionario de mayor rango, al ser responsable de un área más vasta que la de un funcionario de menor rango, agregaba en su propio *quipu* informaciones de su área de jurisdicción, y centralizaba la información de los que le fueron enviados en uno solo, que enviaba a su vez al funcionario que estaba por encima de él.

La pregunta ahora es dónde estaban estos *quipucamayocs* y qué cargo ocupaban

Murúa (1987[1613], pp. 376-378), Garcilaso (1995[1609], pp. 238-239, citando a Blas Valera) y otros como Esquivel y Navia (1980[1749], p. 21) describen las escuelas en el Cuzco donde los amautas (*amawta*, los sabios) enseñaban a los *apus* (señores locales), hijos de los *capac apus* (*qhapaq apu*, grandes señores - reyes locales), el arte del *quipu* imperial y otros elementos de interés imperial como la «astrología» (astronomía).

Martín de Murúa explica en detalle, en su capítulo sobre la escuela que creó el Inca en el Cuzco, cómo eran formados los futuros *quipucamayocs*:

> Dijo el Ynga, como iba su poder y majestad creciendo, que se enseñase en su casa a los hijos de los principales y de los orejones que residían cerca de su persona, todas las cosas por donde habían de venir a ser sabios y experimentados en gobierno político y en la guerra, y por donde habían de merecer la gracia y amor del Ynga. Asi puso en su casa una escuela, en la cual presidía un viejo anciano, de los más discretos orejones, sobre cuatro maestros que había para diferentes cosas y diferentes tiempos de los discípulos. El primer maestro enseñaba al principio la lengua del Ynga, que era la particular que él hablaba, diferente de la quichua y de la aymara, que son las dos lenguas generales de este reino. Acabado el tiempo [...]

> entraban a la sujeción y doctrina de otro maestro, el cual les enseñaba a adorar los ídolos y sus huacas, a hacerles reverencia y las ceremonias que en esto había [...] Al tercer año entraban a otro maestro, que les declaraban en sus quipus los negocios pertenecientes al buen gobierno y autoridad suya, y a las leyes y la obediencia que se debía de tener al Ynga y a sus gobernadores, y los castigos que se les daban a los que quebrantaban sus mandatos. El cuarto y postrero año, con otro maestro aprendían en los mismos cordeles y quipus muchas historias y sucesos antiguos, y trances de guerras acontecidas en tiempos pasados y las astucias de sus Yngas y capitanes, y el modo con que conquistaron las fortalezas y vencieron a sus enemigos y todas aquellas cosas que notables habían sucedido, para que las tuviesen de memoria y las refiriesen en conversación; y entre ellos y los maestros se las hacían contar y decir de memoria, porque por el modo que en referirlas tenían, sacaban la facilidad, entendimiento y prudencia de que habían sido dotados, y su buena o mala naturaliza de los muchachos.
>
> [...]
>
> Si desta escuela salían los muchachos bien enseñados, luego entraban por pajes del Ynga, favorecidos y regalados, y como iban dando muestras en el servicio del Ynga, así iban subiendo y se les empezaban a dar oficios en la guerra, o en el gobierno de provincias, hasta llegar, conforme sus merecimientos, a ser Tocoricucapa, que eran gobernadores, o ser del consejo de estado del Ynga, como tenemos referido (Murúa 1987[1613], pp. 376-377).

Los «principales», según Guaman Poma, en su capítulo sobre los castigos, eran (ver): los *prínsepes auquiconas*, los «señores grandes» como *capac apus*, los *hunu apus*, los *huamanin apus* (*wamanin apu*) y los *huaranga curacas* (*waranqa kuraka*). O sea que esta jerarquía de principales llegaba hasta el jefe de mil, de arriba hacia abajo (Guaman Poma 2001[1615], 305-307).

Bartolomé de las Casas (1892[1474-1566], fol. 135) cuenta que Pachacuti Inca capturó a los dos «señores» de la provincia de Andaguaylas junto con «otros muchos Señores y personas principales»:

> Los Señores eran obligados, por haberlo él así ordenado y mandado, de enviar sus hijos, desque llegaban a quince años, a la corte, que allí se criasen y sirviesen al Señor; y tenían en el Cuzco sus casas y servicio para que aprendiesen la lengua general de aquella ciudad y policía della, y cómo habían de obedescer al Rey, y así él les tomase amor y experimentase para cuánto podían ser por su prudencia y habilidad, y ellos se desenvolviesen y aprendiesen crianza y buenas costumbres, andando en el Palacio Real, y sobre todo, para tener prendas de todos los Señores de sus reinos que le serían subjectos y no harían novedad (Las Casas 1892[1474-1566], fol. 179).

> Cuando morían los padres de los niños generosos que se criaban en la corte, si eran de edad y para gobernar sabios, dábales licencia el Inga para que fuesen a heredar los Estados de sus padres y gobernar sus vasallos; pero si para gobernarlos había cognoscido no ser hábiles, proveía de Señor o gobernador como mejor le parecía convenir al pueblo; y lo mismo si no eran de edad, para en tanto que lo fuesen (Las Casas 1892[1474-1566], fol. 181).

Cobo describe quién estaba en cada jerarquía:

> Del título y privilegio de nobles gozaban, en primer lugar, todos los Incas de la sangre real [...] éstos, con algunos otros caballeros de otro linajes, que por merced del rey se horadaban también las orejas, componían la orden de caballería [...] Tras éstos, gozaban de las immunidades y franquezas de hidalgos, en igual grado que los orejones, los gobernadores, capitanes, caciques y jueces del Inca con sus hijos, los cuales todos no sólo eran extentos de las contribuciones que pagaba la gente común [...] Los nobles y principales [...] Nunca trabajaban corporalmente [...]. Servían en oficios y cargos honrosos [...] y aunque no estuviesen ocupados en cargos públicos, eran honrados como pedía su calidad (Cobo 1964[1653], p.119).

El «cacique principal» y sus hijos son los *capac apus* y los *apus*, los grandes señores antiguos del lugar y sus hijos y herederos. Las Casas escribió al respecto:

> Dividió y puso esta orden en todas las provincias, (conviene a saber): que cada cient indios, que llamaban padiaca , tenían uno como jurado o capitán o principal; y cada mill hombres o vecinos, que llamaban guaranga, otro; cada provincia, que contenía diez mill, que llamaban hemo, tenía otro; y estos eran sus propios y naturales Señores que tenían de antes que fuesen sus vasallos; [...] (Las Casas 1892[1474-1566], fol. 154-155).

Lo importante aquí es que estos *apus*, que eran denominados «caciques principales» o simplemente «principales» o «grandes», una vez terminada su formación en el Cuzco, tenían en su posesión dos códigos de *quipus*: el local con el que crecieron y el imperial que estudiaron en el Cuzco.

Garcilaso añade, citando a Blas Valera, las informaciones siguientes sobre las escuelas:

> [...] fue el primero [Inca Roca] que puso escuelas en la real ciudad del Cozco, para que los amautas enseñasen las ciencias que alcanzaban a los príncipes Incas y a los de su sangre real y a los nobles de su imperio. No por enseñanza de letras que no las tuvieron sino por práctica y por uso cotidiano y por experiencia. Para que supiesen los ritos, preceptos y ceremonias de su falsa religión y para que entendiesen la razón y fundamento de sus leyes y fueros y el número de ellos y su verdadera

> interpretación, para que alcanzasen el don de saber gobernar y se hiciesen más urbanos y fuesen de mayor industria para el arte militar, para conocer los tiempos y los años y saber por los nudos las historias y dar cuenta de ellas. Para que supiesen criar sus hijos, gobernar sus casas (Garcilaso, 1995[1609], pp. 238-239).

Después de cuatro años de estudios y de trabajar para el Inca en el Cuzco, algunos de estos *apus* se quedaban en el Cuzco y otros eran enviados a sus lugares de origen y servían allí como *quipucamayocs* y administradores regionales imperiales, tal como lo explica Garcilaso:

> También llevaban al Cozco al cacique principal y todos sus hijos, para acariciarlos y regalarlos y para que ellos, frecuentando la corte, aprendiesen no solamente las leyes y costumbres y la propiedad de la lengua, mas también sus ritos, ceremonias y supersticiones. *Lo cual hecho, restituía al curaca en su antigua dignidad y señorío y, como rey, mandaba a* sus vasallos le sirviesen y le obedeciesen como a señor natural (Garcilaso, 1995[1609], p. 277).[3]

Otro punto importante para entender la finalidad de la creación de estas escuelas es que —como señala Murúa, en el capítulo XXVI de su *Historia general*— el que sucedía al señor local, bajo el gobierno del Inca, era en primera instancia el hijo mayor que este había tenido con «Mama Huarmi, que era la que el inga le había dado por mujer principal» (Murúa, 1987[1613], p. 95), o sea que por medio de esta mujer el Inca crea un lazo de parentesco de sangre con los *capac apus* locales. No es extraño entonces que los herederos y otros hijos de estas parejas sean llevados al Cuzco y estudien junto con orejones incas.

Esto significa que los *apus* se volvían *quipucamayocs* —oficiales imperiales— que trabajaban para el Imperio desde sus propios señoríos. Estos heredaban el trono local, se volvían *capac apus*, y eran llamados al Cuzco junto con sus hijos.

Tomando en cuenta todas estas informaciones, podemos ver que en realidad tenemos tres niveles de *quipucamayoc* que podemos correlacionar con la división de los *quipus* en tres tipos morfológicos:

1. Locales, del *ayllu*: hacían registros locales en código local y los enviaban a algún centro regional - herramientas de trabajo e informes finales locales.
2. Locales-regionales: impuestos por los incas - traducían y resumían las informaciones de los quipus locales en *quipus* en código imperial-regional, informes finales no reutilizables.

[3] Cursivas nuestras.

3. Imperiales - los que llegaban al Cuzco. Informes finales, seguramente de cada provincia, en código imperial cuzqueño.

Gracias a estas investigaciones y otras sobre los gobernadores, pude reconstruir los oficios ocupados por estos *apus* y *capac apus* en la pirámide administrativa imperial, como se ve en este cuadro:

Nivel administrativo			
1	INCA	↓ RED IMPERIAL	1. 1 CUZCO = Inca + Consejo real + *Tukuy-rikuq*: «mandan a contar» = *pachaka hunu* (¿1,000,000?).
1	INCA		1.2. Otros CUZCOS/ HUAMANIS MAYORES = *T'uqrikuq*/*Inkap Rantin* + *Michu* + *Qhapaq Apus* = *Chunka Hunu* (¿100,000?).
2	APU	↓ RED IMPERIAL/ LOCAL (Regional)	2.1 HUNU = *hunu apus* (10,000) (*apu* = *auyuyuq*: TRADUCTORES del código local al imperial).
2	APU		2.2 HUAMANI menor = jurisdicción administrativa (y no territorial) de la segunda persona del *hunu apu*, el *wamanin apu* (5,000).
3	CURACA	↓ RED LOCAL	3.1. WARANQA = *curacas* (1000) (= *llacta kamayocs*) + sus tenientes (*pichka pachaka* (500)).
3	KAMACHIKUQ		3.2 *PACHAKA, PICHQA CHUNKA* = *camachicoq* (*kamachikuq*, 100, 50) («Mandones» = administradores locales).
3	KAMACHIKUQ		3.3 CHUNKA, PICHQA = *kamachikuq* (10-5) («Mandocillos» = Administradores del ayllu).

La administración imperial utilizaba a estos *apus*, educados en la escuela del Cuzco, como administradores regionales imperiales que recibían las informaciones en *quipus* con código local y los traducían al código imperial y servían como intermediarios entre la administración imperial y la local.

Los *quipus*, que tenían varios códigos (en cada provincia en su lengua y lógica, como escribió Murúa), según fueran locales, locales/imperiales o imperiales, eran transcritos al código imperial por los *apus*. Estos *quipus* traducidos a códigos imperiales eran a su vez enviados hacia arriba, a los *t'uqrikuq*, que se hallaban en los *huamanis* o segundos Cuzcos, donde se realizaban los *quipus* sobre cada provincia, en base a los de los *apus*, que serían presentados al Inca.

Esta división corresponde con la relación entre siete *quipus* de Puruchuco encontrada por Urton, donde parte de un *quipu* entraría dentro del *quipu* local superior, y este nuevamente entraría dentro de otro *quipu* local. Esto podría ser el relato de un *kamachikuq* de *chunka*, por ejemplo. Parte de esta información —según el informe requerido por el Inca, censo, tierras, *colcas* (*qullqa*), mitas efectuadas, etcétera— entraría en el *quipu* del *kamachikuq* de *pachaka*. A su vez parte de esta información entraría en el *quipu* del *curaca* de *waranqa*. Aquí se terminaría la información local en código local, como puede verse en la figura siguiente.

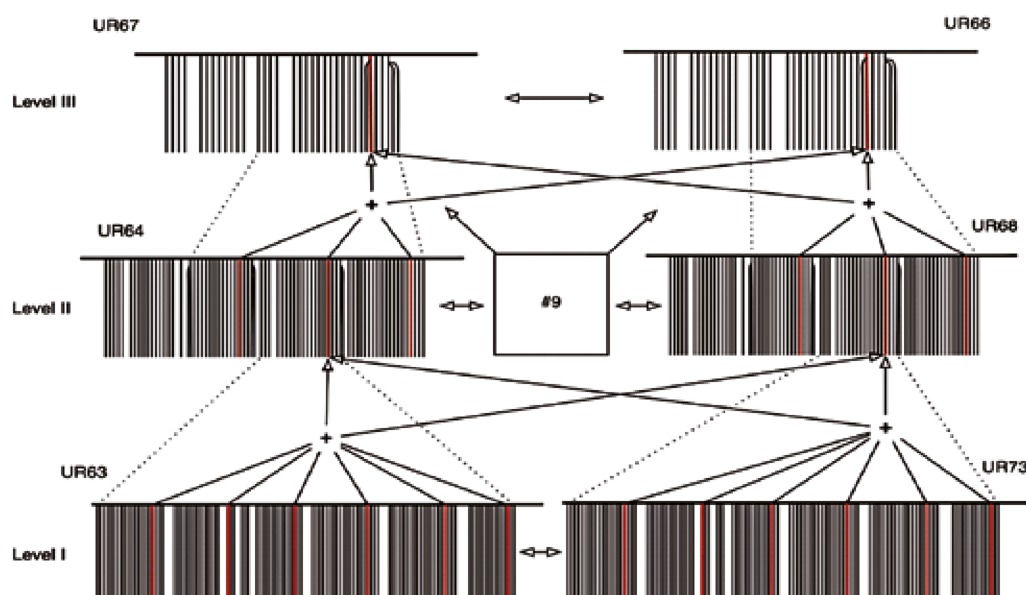


Figura 3. Relación entre los *quipus* de Puruchuco. Fuente: Urton & Brezine (2005).

Esto corresponde a su vez con los restos arqueológicos de Puruchuco, que muestran que este sitio era posiblemente la residencia del curaca local , quien trabajaba para la administración imperial.

Recapitulemos. Los *capac apus* (reyes) conquistados por los incas recibían una mujer inca y los hijos de estas parejas eran considerados por el Imperio como herederos legítimos en primer grado de estos *capac apus*. Sin embargo, estos *apus* no eran ya solo de estirpe local. Los príncipes herederos eran criados en el Cuzco en la corte del Inca y aprendían durante cuatro años el manejo del Imperio en distintos niveles locales, siendo después devueltos a sus lugares de origen como administradores *quipucamayocs* imperiales. Sin embargo, estos herederos aprendían también de sus padres y de maestros locales los códigos de los *quipus* de sus comarcas.

Su estatuto como príncipes locales pero pertenecientes a la estirpe inca, aunque no les daba derecho a ser el rey, sí les daba derecho a estudiar junto con los incas, y a subir en categoría administrativa dentro del imperio, desde administrador de mil hasta volver nuevamente al Cuzco para ser parte del consejo del Inca o administradores de *suyus* en el Cuzco.

Esto nos da las informaciones siguientes:

1. La escuela en el Cuzco fue creada por el Inca para formar una elite administrativa imperial superpuesta a la local y leal, en diferentes grados, al rey Inca y sus instituciones.
2. En estas escuelas no estudiaban solo administración, sino la religión, la lengua del imperio, sus leyes, así como la lealtad al rey.
3. Los incas de sangre y los *apus* estudiaban en la misma escuela, pero tenían diferentes cargos al salir de allí, debido en gran medida a la lealtad hacia el rey Inca. Un inca de pura sangre siempre sería considerado más leal que un *apu* con sangre inca.
4. Los *apus* conseguían así un estatuto especial dentro del Imperio inca.
5. Al volverse *capac apus* estos recibían, al igual que sus padres anteriormente, una mujer de linaje inca para que sus herederos sean de sangre inca, aunque no pura, lo que les permitiría integrarse cada vez más en el Imperio.
6. Gracias a esta educación, el Imperio podía manejar las informaciones provenientes en códigos locales y recibirlas en el Cuzco condensadas y traducidas al código imperial.

Esto quiere decir que la educación de la nobleza en el Imperio inca estaba destinada no solo a crear un grupo administrativo *per se*, sino a la unificación del Imperio en una sola ideología religiosa y administrativa, con una sola lengua general oficial —el quechua— a través de la educación de las élites locales junto con la nobleza inca en el Cuzco.

De a poco, la nobleza local sería cada vez más inca de sangre, y más integrada al Imperio gracias a su nueva educación, adaptando su religión, su lengua y sus leyes. Es de estimar que en algún momento los administradores locales de los *ayllus* serían también remplazados por administradores imperiales, así como los *sinchis*, administradores guerreros, fueron destituidos y remplazados por estos.

Es de creer que si los españoles hubiesen llegado un siglo más tarde, los *apus*, llamados *curacas* o caciques por los españoles, ya no se distinguirían tanto como «anteriores» o diferentes a los incas. Es también posible que estas reclamaciones de los *apus* en tiempos de la conquista, específicamente en la época postoledana (después de la década de 1570) hayan sucedido más por adaptación al nuevo sistema español, que había descalificado a los Incas como señores legítimos del área, para seguir manteniendo su estatuto de *apus-curacas* en sus *suyus* o comarcas.

Bibliografía

Acosta, José de
1986[1590] *Historia natural y moral de las Indias*. Serie Crónicas de América 34. Madrid: Historia 16.

Cabello de Valboa, Miguel
1951[1586] *Miscelánea antártica*. Lima: Instituto de Etnología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Cieza de León, Pedro
1985[1553] *El señorio de los Incas* (Segunda Parte de la Crónica del Perú).Tercera Edición. Serie Crónicas de América 6. Madrid: Historia 16.

Cobo, Bernabé
1964[1653] *Historia del Nuevo Mundo*. Serie Biblioteca de Autores Españoles, tomo XCII. Madrid: Atlas.

Domingo de Santo Thomas
1951[1560] *Lexicon o vocabvlario de la lengva general del Perv*. Raúl Porras Barrenechea (ed.). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Gonçalez Holguín, Diego
1952[1608] *Vocabvlario de la lengva general de todo el Perv llamada lengva qquichva o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Esquivel y Navia, Diego
1980[1749] *Noticias cronológicas de la gran ciudad del Cuzco*, tomo I. Biblioteca Peruana de Cultura. Lima: Fundación Augusto N. Wiese.

Estete, Miguel de
1918[1535] Noticia del Perú. *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos*, 1 (3), 312-335 y 12 p. de facsímiles. En http://www.scribd.com/.../ESTETE-Miguel-de-1535-1918-Noticia-del-Peru.

Guaman Poma de Ayala, Felipe
2001[1615] *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Departamento de Manuscritos y Libros Raros, Biblioteca Real de Copenhagen. En http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/titlepage/es/text/?open=id3083608.

Garcilaso de la Vega, Inca
1995[1609] *Comentarios reales de los incas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Las Casas, Bartolomé de
1892[1474-1566] *De las antiguas gentes del Perú*. Edición digital basada en la de Madrid, tipografía de Manuel G. Hernández, 1892. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes (2000) También en http://www.cervantesvirtual.com/.

Molina, Cristóbal de
1989[¿1575?] Relación de las fábulas y ritos de los incas. En Henrique Urbano & Pierre Duviols (eds.), *Fábulas y mitos de los Incas.* Crónicas de América 48. Madrid: Historia 16, pp. 9-134.

Murúa, Martín
1987[1613] *Historia general del Perú.* Crónicas de América 35. Madrid: Historia 16.
1946[1590] *Historia del origen y genealogía real de los reyes incas del Perú*. Serie Biblioteca Missionalia Hispanica n° 2. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.

Salomon, Frank
2004 *The Cord Keepers: Khipus and Cultural Life in a Peruvian Village.* Durham y Londres: Duke University Press.

Sarmiento de Gamboa, Pedro
1988[1572] *Historia de los incas*. Biblioteca de Viajeros Hispánicos 4. Madrid: Miraguano Ediciones, Ediciones Polifemo.

Urton, Gary
2002 An Overview of Spanish Colonial Commentary on Andean Knotted-String Records. En Jeffrey Quilter & Gary Urton (eds.). *Narrative Threads. Accounting and Recounting in Andean Khipu*. Austin: University of Texas Press, pp. 3-25.

Urton, Gary & C. J. Brezine
2005 Khipu Accounting in Ancient Peru. *Science Magazine*, 309 (5737), 1065-1067.

La participación de las mujeres en el culto Un estudio iconográfico de la cerámica inca

Bat-ami Artzi

Este artículo resume una investigación relativa a dos vasos cerámicos que formaban parte de la colección Centeno en el Cuzco. Esta colección fue reunida a principios del siglo XIX por Ana Centeno de Romainville, quien tuvo la iniciativa de crear un museo de antigüedades. En el año 1888 estas piezas, junto con otras, fueron adquiridas por el Etnologisches Museum, Berlín. Se trata de un aríbalo (fig. 1) y una jarra (fig. 2) en las que se representó las imágenes de mujeres y otras figuras. A través de un estudio profundizado de estas imágenes femeninas trataremos de mostrar el papel que tenían las mujeres en el culto imperial inca.

Un aríbalo con la imagen de seis mujeres [VA 7896]

El aríbalo es de estilo inca imperial, llamado por John Rowe (1944, p. 48) Cuzco Policromo Figurado (*Cuzco Polychrome Figured*), tiene la forma típica de base cónica cortada, asas en forma vertical en la parte inferior del cuerpo y una cabeza de animal modelada en el centro de la parte superior del cuerpo. Esta cara tiene puntos negros, por lo que pueden ser un indicador de que se trata de una cabeza de felino. La parte superior de la pieza está rota, por lo tanto no podemos ver el cuello ni el borde de la vasija (fig. 1). Usando los datos de la investigación de Tamara Bray, por el diámetro máximo de la pieza (40 cm.), podemos suponer que se trata de un aríbalo de una altura promedio de 70 centímetros, por lo que pertenecería a lo que Bray (2008b, p. 118-119) llamó el grupo «Grande» (*Large*).

La decoración del aríbalo se encuentra en un panel frontal que llega hasta el ángulo ubicado entre el cuerpo y la base cónica, y en los dos laterales hasta las asas. Al otro lado, en la parte superior del cuerpo, se puede ver otra franja de decoración (fig. 3).

Según las características de las decoraciones de los aríbalos, es probable que en el cuello también haya habido algún tipo de decoración.

En el centro del panel frontal hay una franja vertical con una cadena de rombos concéntricos, rodeada de líneas horizontales con triángulos, y dos franjas con representaciones de seis mujeres. La decoración geométrica fue clasificada por Rowe como «diseño del grupo B» —que contiene rombos concéntricos ordenados verticalmente u horizontalmente— (Rowe, 1944, p. 47). En muchos casos este tipo de diseño está vinculado a la decoración de líneas horizontales llenas de triángulos alrededor de los rombos y en el cuello de los aríbalos; por lo tanto, podemos asumir que en nuestro caso el cuello tenía la misma decoración, a pesar de que el aríbalo tiene el cuello roto. En la muestra de la investigación de Bray, esta decoración es la tercera más común en los aríbalos incaicos y es más frecuente en la zona de Cuzco (Bray, 2008b, p. 124).



Figura 1. Aríbalo VA 7896, 46 cm. de alto y 123 cm. de circunferencia, Etnologisches Museum, Berlín. Foto: cortesía del Etnologisches Museum, Berlín.



Figura 2. Jarra «cara gollete» VA 7985, 17 cm. de alto y 46.5 cm. de circunferencia máxima, Etnologisches Museum, Berlín. Foto: cortesía del Etnologisches Museum, Berlín.



Figura 3. Parte trasera del aríbalo VA 7896, Etnologisches Museum, Berlín. Foto: cortesía del Etnologisches Museum, Berlín.

La banda vertical tiene rombos concéntricos en un fondo de red negra. Está bordeada en dos de sus lados por dos parejas de franjas blancas decoradas con una red roja y entre las dos, una franja negra. Bray interpretó al rombo como una simbología del lugar de aparición del primer inca basándose en el dibujo de Pachacuti Yamqui Salcamaygua de la cueva de Pacaritambo (Bray, 2000, pp. 175-176), pero a su vez propone equivalentes etnográficos que relacionan este motivo con el *inti* (el sol), *cocha* (*q'ocha*, el lago o laguna), luz, agua, energía, sapo, los ojos de la papa, brote o semilla, regeneración del útero, fertilidad y seres primigenios. La mismo autora destaca que la simbología geométrica tiene varios niveles de significado que conviven al mismo tiempo (Bray, 2008a, p. 131).

No obstante, si buscamos otras analogías de la cadena de rombos, veremos que este símbolo tiene una fuerte conexión con el flujo de líquido. Así, por ejemplo, aparece con asiduidad en las *paqchas* coloniales de madera y *paqchas* esculpidas en piedra. De hecho, en una *paqcha* del Museo Inka podemos ver que entre los rombos hay peces; lo que refuerza la conexión entre la cadena de rombos y el fluir del agua (Flores Ochoa, Kuon Arce & Samanéz Argumedo 1998, p. 52). La parte superior de la piedra tallada de Samaipata tiene la misma formación que nuestra pieza: cadena de rombos dentro de dos franjas y a cada lado, otras cadenas de rombos (Hyslop, 1990, pp. 123-124).

En el arte andino antiguo la línea zigzag está asociada a la serpiente y al flujo del agua, puesto que los dos se mueven de la misma manera. El mejor ejemplo para ver dicha conexión es una *paqcha* que está en el Metropolitan Museum de Nueva York (pieza 1995.481.3), la que tiene la forma de una serpiente[1]. Si tomamos dos líneas de zigzag y las unimos se forma una cadena de rombos, los dos ángulos de cada rombo, el de arriba y el de abajo, son de hecho un *tinkuy* (fig. 4). Si seguimos con esta interpretación, la cadena de rombos es el flujo de agua, es decir, un canal, y las cuatro franjas blancas con la red roja pueden ser canales secundarios. De hecho la red misma forma muchas cadenas de rombos que simbolizan el agua, como se señaló anteriormente. No es necesario insistir el significado de la división cuadripartida en el mundo incaico, pero vale la pena mencionar que la fuente de agua en Tipón está dividida en cuatro corrientes.

[1] Véase: http://www.metmuseum.org/Collections/search-the-collections/50010420?rpp=20&pg=9&ft=inca&pos=164

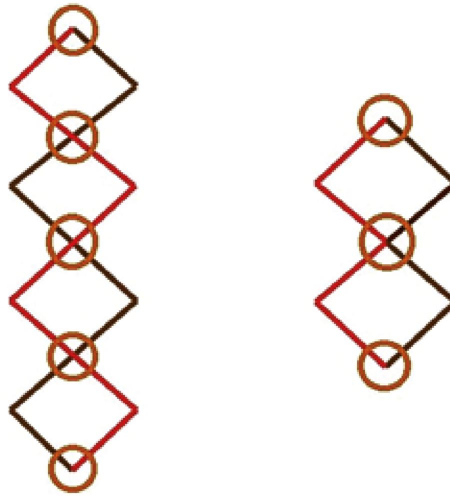


Figura 4. Líneas en zigzag que forman una cadena de rombos. Dibujo: Arturo F. Rivera Infante.

Alrededor de la franja en la que se encuentra la cadena de rombos hay 28 líneas horizontales, 10 en la parte superior de la banda en la que están dibujadas las mujeres y 18 debajo. Dentro de estas líneas hay una serie de triángulos negros, un diseño muy común en el arte incaico. Si buscamos una analogía a líneas horizontales como estas en el mundo incaico, serían los famosos andenes. Santillana menciona un tipo de construcción de escalones en los muros de los andenes, como por ejemplo, en el sector Qosqa en Pisac, que era más estético que funcional: «todos los andenes de este sector tienen escalones que forman conjuntos de triángulos a lo largo de los inmensos muros, sin dejar espacio alguno» (Santillana 1999, p. 96).

Si juntamos los dos componentes geométricos es posible interpretarlos como andenes y canales de tipo vertical que pasan agua de un nivel a otro. Si esta interpretación es correcta, el diseño geométrico sería una abstracción del paisaje, algo que no es sorprendente si tenemos en cuenta el diseño del paisaje realizado durante el Imperio inca. En este caso el aríbalo mismo forma parte de la escena, así que las curvas del cuerpo son equivalentes a las laderas, y todo el conjunto sirve como un escenario del suceso representado.

Bray propone que hay un cierto paralelo entre el aríbalo incaico y el cuerpo humano, tomando en cuenta las representaciones de órganos humanos como caras en el cuello del aríbalo y raramente el órgano masculino en la parte inferior de este (Bray 2000, p. 173). A la luz de esta interpretación la decoración geométrica del aríbalo tiene mucho en común con los textiles incas, especialmente los *unkus*. Según esta interpretación el cuerpo humano representado en el aríbalo sería

el de los gobernantes supremos. La interpretación que proponemos aquí no niega el planteamiento de Bray, puesto que los incas establecían un paralelo entre el cuerpo humano y la tierra; según eso la carne sería equivalente a la tierra y los huesos a las piedras (Dean, 2010, pp. 74-75). Classen también planteó que el cuerpo humano era la metáfora básica para la cosmología incaica, inclusive una metáfora para el universo y la tierra (Classen, 1993, p. 3).

Las dos franjas con tres figuras femeninas cada una, colocadas en los dos lados de lo que posiblemente serían los canales, tienen un fondo blanco y en cada una se encuentran tres figuras femeninas. Es decir, hay seis figuras, que están separadas en dos grupos de tres. Estas figuras están vestidas de la misma manera y tienen la misma postura, como si fuera un diseño geométrico (fig. 5). Esta característica se repite en la mayoría de las piezas de cerámica incaica que contienen figuras humanas.



Figura 5. Las figuras femeninas representadas en el aríbalo VA 7896, Etnologisches Museum, Berlín. Foto: cortesía del Etnologisches Museum, Berlín.

Las seis mujeres están paradas con el brazo derecho doblado y la mano sobre el pecho. El brazo izquierdo está extendido al lado izquierdo, un poco doblado y la palma de la mano toca una hoja de una rama con dos flores. Este tipo de postura semeja un baile.

En el libro de Fernández Baca[2] (1989) hay otros ejemplos con la misma iconografía, donde las mujeres tocan las hojas del mismo tipo de planta y parecen estar bailando (Fernández Baca 1989, pp. 202-206, véase figs. 310, 313-316 y 318). En el mismo libro hay ejemplos en los que los brazos de las mujeres no están representados y estas están de pie alrededor de la misma planta antes mencionada, sin ningún tipo de movimiento (Fernández Baca, 1989, pp. 202-203, 206-207, véase figs. 309, 311- 312, 317 y 319-320).

En la pieza que describimos cada mujer está vestida con el *'aqsu* negro con franjas horizontales situadas en la parte inferior de colores rojo y blanco. Esta última característica es bien conocida en otras representaciones de mujeres en la cerámica inca como en los dibujos de Guaman Poma (2001[1615], 122, 130,132 y 138). Ann Rowe clasificó dos tipos de *'aqsu* según el testimonio arqueológico, uno cuadrado, el que fue mencionado por Bernabé Cobo y otro rectangular (Rowe 1995-1996, p. 12). Para vestirse con el *'aqsu* rectangular el tejido había tenido que ser doblado antes de ponerlo y el doblez debía de ser colocado a la altura de los hombros. Ann Rowe propone que el *'aqsu* rectangular fue menos común y sirvió como atuendo de ocasiones especiales, como en las ceremonias que incluían el sacrificio humano (Rowe 1995-1996, p. 16). La estudiosa cree que los *'aqsus* que fueron dibujados en las figuras femeninas de la cerámica incaica son del tipo cuadrado que se caracteriza por una banda ancha en la parte inferior del vestido (Rowe, 1995-1996, p. 16). En nuestra pieza se trata de rayas en tres colores y no de una banda ancha. Sin embargo, si seguimos el testimonio arqueológico de los ejemplares encontrados del *'aqsu* rectangular, comprobamos que tienen tiras más complejas de acuerdo con lo que señala Rowe. Por eso es posible que en nuestro caso se trate del *'aqsu* de tipo rectangular, ya que hay que considerar las limitaciones del artista, que dibujó las mujeres dentro de una banda estrecha de siete centímetros y, por lo tanto, es difícil describir todos los detalles del *'aqsu* hasta la decoración de las tiras en la parte inferior.

En la cintura cada mujer lleva un cinturón, un *chumpi* naranja con diseño geométrico pintado en rojo, conformado por cuadritos pequeños con un punto en el medio. Los *chumpis* de las miniaturas incas tienen las mismas características con diseños geométricos con puntos dentro (Rowe, 1995-1996, p. 23).

---

[2] Los dibujos que aparecen en esta publicación son interpretaciones del autor en base a los fragmentos de cerámica inca. Al revisar la fragmentaría en la cual se basó Fernández Baca se puede observar que en algunos casos la interpretación de la imagen podría ser diferente. Este comentario hace referencia a todas las citas que hace este artículo a la publicación de Fernández Baca.

Otra parte del atuendo es el chal que cubre los hombros y cae hasta la cintura. Este tipo de vestido se llama *lliklla*. De esta ropa también se conoce dos tipos: uno doblado y otro que no esta doblado. Por el testimonio arqueológico, las *lliklla*s que no llevaban doblado son más simples y no están teñidas. En los ejemplares de las *lliklla*s no dobladas se encuentran tres franjas de dos colores, dos franjas del mismo color cerca de los dos extremos y otra franja en otro color en el medio. La *lliklla* del tipo doblado, conocida también como miniatura de las figurinas, muchas veces tiene dos franjas rojas en los extremos y en el medio una franja blanca. Cuando la tela está doblada sale un rectángulo blanco con un margen rojo (Rowe, 1995-1996, pp. 16-21). Este tipo de *lliklla* aparece en nuestra pieza al igual que en otras representaciones femeninas de la cerámica incaica. En el libro de Fernández Baca Cosio hay 34 representaciones de mujeres, 18 de ellas tienen este tipo de *lliklla* (Fernández Baca 1989, pp. 194-218).

Parece que tanto el *ʿaqsu* como la *lliklla* son del tipo doblado que está fabricado con más tejido. Es decir, se trata de una vestimenta más lujosa que exige más inversión. Además, los dos son teñidos y requieren mayor esfuerzo de elaboración.

Cada mujer lleva encima de la cabeza una tela que se llama *ñañaqa* o *p'ampakuna*, Bernabé Cobo lo describe así: «Por tocado se ponen una pieza de rico cumbi, llamada pampacona, y no la traen tendida, sino dados tres o cuatro dobleces» (Cobo 1964[1653], I, p. 239).

De acuerdo a Bernabé Cobo y los dibujos de Guaman Poma de Ayala (2001 [1615], 126 ,130 y 132), se puede afirmar que este tocado fue usado solo por las mujeres de la nobleza, especialmente las *coyas* (*quyas*) (Rowe, 1995-1996, p. 24). En el libro de Fernández Baca (1989, p. 203, véase fig. 311) podemos ver una descripción detallada de la manera que la *ñañaqa* fue colocada en la cabeza.

En la pieza en cuestión parece que hay una gran similitud en el diseño de la *ñañaqa* y el *ʿaqsu*, el cual consta de líneas horizontales y sus colores. Ann Rowe menciona que a veces el *ʿaqsu* y la *lliklla* forman un conjunto, en nuestro caso podemos proponer que el *ʿaqsu* y la *ñañaqa* conforman un conjunto (Rowe 1995-1996, p. 19).

Si resumimos toda la información acerca del atuendo de las seis mujeres, podemos afirmar que se trata o de mujeres nobles y/o mujeres en un acto especial que requieren un atuendo lujoso.

En cuanto a la planta que aparece al lado de las mujeres en el dibujo, en la muestra de Fernández Baca (1989, pp. 202-208) este tipo de planta aparece vinculada a las mujeres 13 veces, y en 5 ejemplares están dibujadas dos plantas diferentes

(Fernández Baca, 1989, pp. 208, 210 y 214-215, véase figs. 321, 326, 332-334). Parece que hay una fuerte conexión entre esta flor y estas mujeres. Para entenderlo mejor empezaremos con la identificación de la flor. Fernández Baca llama a la escena de las mujeres con la flor «floricultoras» y propone que las flores son *Bomareas*, llamadas en quechua *willk'u* o *machup t'ikan* (Fernández Baca 1989, p. 30).

La planta aparece también en la cerámica inca como un motivo único (Fernández Baca 1989, pp. 56-59, véase figs. 41-46, entre otras). En todos los ejemplares de Fernández Baca esta planta siempre tiene una rama con hojas y dos o tres flores de color rojo con una parte negra al inicio y al término de la flor, también tienen estambres negros que salen del pétalo.

Este tipo de flor aparece también en los *querus* (*qiru*) coloniales siempre en relación con la *coya* o dentro de una franja de decoración (Cummins, 2002, pp. 233, 261-262). Cummins ha postulado que las flores que aparecen en los *querus* se vinculan al ritual, a la chicha, a la fertilidad y a la fecundidad de la agricultura (Cummins 2002, p. 233).

Como bien ha señalado Cummins (1988, p. 353), la cerámica inca servía como origen de influencia a los artistas coloniales. En su tesis doctoral menciona este mismo aríbalo como un posible origen de influencia en general (Cummins 1988, fig. 96). Parece que en la época colonial adoptaron la imagen femenina de la cerámica incaica como una convención para representar a la *coya*, incluyendo la misma flor.

Flores Ochoa, Kuon Arce y Samanez Argumedo proponen que la flor que aparece frecuentemente en los queros coloniales es el *qantu* (*Cantua buxifolia*) (1998, pp. 78-80). Esta identificación no nos sirve, ya que el *qantu* no tiene una parte oscura en el extremo distal de la flor.

Vargas (1981) estudió la flora que decora a los queros coloniales. Al igual que Fernández Baca, propone que la *coya* sujeta una *Bomarea*, pero menciona otro nombre en quechua de este tipo de flor, llamándola *sullu sullu* (Vargas, 1981, p. 318). Hay alrededor de 100 especies de *Bomarea* y Vargas no da una especie en particular.

Sullu en los diccionarios quechua viene de la raíz «abortar», en el diccionario de González Holguín aparece: *Sulluni* = abortar, *Sullu* o *sulluscca* = abortar una criatura muerta (González Holguín 1952[1608], p. 332). En el diccionario de Lira aparece: *Súllu* o *Súllun* = abortar, cosa abortada, muévedo, feto abortivo (Lira 1970, p. 934).

Louis Girault, en su libro sobre plantas medicinales de los kallawayas, menciona cinco tipos de plantas que contienen la palabra *sullu*, todas estas plantas son abortivas (Girault 1984, pp. 147, 148, 269 y 425). Entre estos tipos aparecen dos *bomareas*, una se llama *Sullu sullu chujchu* y la otra *Waka sullu sullu*. La última es la *Bomarea dulcis*, que tiene las mismas características de nuestra pieza, una flor roja con una parte oscura al inicio y al término de la flor, así como hilos de estambres que salen del pétalo que terminan en un punto negro (fig. 6). Cuando visité el norte del Cuzco noté que aún se puede encontrar esta planta y los habitantes de la zona la llaman *sullu sullu*.



Figura 6. La *Bomarea dulcis*, *Waka sullu sullu*. Fotos: Arturo F. Rivera Infante.

Según Girault para usar esta planta como abortivo hay que usar el bulbo fresco o seco, molerlo o hervirlo y tomar una dosis muy alta en los dos primeros meses de gestación, lo más probable es que la usasen en el segundo mes (Girault, 1984, p. 148).

El aborto es conocido también en el registro etnográfico, así por ejemplo en la comunidad de Tupe, donde las mujeres que estaban embarazadas de alguien ya casado, usan varias plantas para abortar, pero en este contexto el *sullu sullu* no está mencionado (Ávalos, 1952, p. 114). La identificación de esta planta nos permite entender mejor la relación entre las mujeres y esta planta.

En cuanto a la iconografía que se ubica en la parte posterior de la ya descrita (figs. 3 y 7), sobre un fondo blanco podemos observar otras tres plantas de *Bomarea dulcis*, esta vez cada rama tiene tres flores. A los dos lados de las plantas hay dos bolsas, es decir, *ch'uspas* o *istallas*[3]. La del lado izquierdo está casi completa, mientras que la del lado derecho se malogró. Las bolsas tienen la misma decoración que conocemos en la cerámica incaica, como es sabido, los diseños que aparecen en los textiles se aprecian también en la cerámica. La muestra de Fernández Baca contiene algunas piezas de cerámica con el mismo diseño (1971, pp. 259, 261, véase figs. 723-724, 726, 733). Otra cerámica que presenta un motivo análogo es la que Hiram Bingham adquirió en Cuzco y publicó en el libro *Machu Picchu, a Citadel of the Incas* (1930), y que más recientemente ha sido publicada por Richard Burger y Lucy Salazar (2004, p. 139). Dicha vasija tiene el mismo diseño que aparece en las bolsas del aríbalo. Fernández Baca (1971, p. 56) propuso que este diseño representa a una tortuga.



Figura 7. Iconografía de la parte trasera del aríbalo VA 7896, Etnologisches Museum, Berlín. Foto: cortesía del Etnologisches Museum, Berlín.

En la colección del British Museum se encuentra una bolsa muy parecida a las que están pintadas sobre la pieza, fechada entre 1430 y 1660 (Inv. Am1921, 0321.12). En la página web del museo proponen que este motivo es una abstracción de una serpiente[4]. Esto coincidiría con la pieza de cerámica adquirida por Bingham,

[3] *Ystalla* -bolsa de indias, a diferencia de la *chuspa*- bolsa de indios (González Holguín, 1952[1608], p. 434).

[4] Véase: http://www.britishmuseum.org/research/search_the_collection_database/search_object_details.aspx?objectid=479676&partid=1&searchText=inca&fromADBC=ad&toADBC=ad&numpages=10&orig=%2fresearch%2fsearch_the_collection_database.aspx&currentPage=39

que acabamos de mencionar, puesto que las asas de esta pieza están modeladas como serpientes. Otras dos bolsas parecidas se encuentran en la colección del Textile Museum de Washington (Rowe, 1995-1996, pp. 7-8, véase figs. 4-5, Inv. 91.326 y 1975.1.6). Estas bolsas tienen el mismo diseño, salvando una diferencia, en nuestro caso cada hexágono contiene un cuadrito y en estas bolsas hay dos. En este caso también debemos tomar en cuenta las limitaciones del artista que dibujó las bolsas dentro de una banda estrecha y, por lo tanto, es difícil describir cada detalle de la decoración de estas. Los márgenes de las bolsas del Textile Museum y del British Museum están decorados con líneas horizontales cortas al igual que las del aríbalo. En las bolsas que se encuentran en estos museos estas líneas son los hilos de diferentes colores que a su vez sirven como costura para unir los lados de la tela.

En resumen, podemos afirmar que se trata de mujeres de alto nivel que tienen una relación con una flor abortiva, que al parecer las simboliza. En el mundo incaico el grupo de mujeres que tenía que evitar tener hijos eran las *acllas* (*akllas*). Eso no quiere decir que cada *aclla* haya abortado, pero parece que la flor fue usada por ellas y de ahí que se haya convertido en un atributo de las mismas. A la luz de esta interpretación, es muy posible que los comentarios de los cronistas acerca de la virginidad de las *acllas* respondan a un trasfondo ideológico europeo, ya que el equivalente del *acllahuasi* (*aklla wasi*) para ellos era el convento cristiano, donde la virginidad juega un rol importante. Además, hay que tomar en cuenta que en los diccionarios coloniales de la lengua quechua no existe la palabra virginidad o virgen. En el diccionario de González Holguín, por ejemplo, aparecen las palabras: *Pachan llumpac*, o *llumpac pachallan huarmi*, o *ccari* = varón, o hembra vírgenes (González Holguín 1952[1608], p. 270). Un término compuesto de *Llumpa* = estar limpio puro (González Holguín, 1952[1608], p. 218) y *pachan* o *pachallan* = lo entero, intacto, sano, no quebrado, ni dañado (González Holguín, 1952[1608], p. 269).

En el diccionario de Domingo de Santo Tomás (2006[1560]) el equivalente de virgen es *purum huarmi* (*warmi*) = doncella, virgen (2006[1560], p. 426) o *purum guarme* o *tazqui* = doncella, virgen, (2006[1560], p. 561). La palabra *purum* significa despoblado, y bestia fiera, entre otras traducciones (2006[1560], p. 426-427) y la palabra *tazqui*, «muchachos de seys a trezeaños» (González Holguín 1952[1608], p. 339).

Guaman Poma de Ayala menciona el nombre *purun uarme acllacona* en unas de las casas de las *acllas* (Guaman Poma 2001[1615], p. 302[300]). Otro ejemplo de estos términos podemos encontrar en Juan Pérez Bocanegra (1631, pp. 658, 701),

que usa el termino *purum taçque* (*thazki*) como equivalente de la Virgen María. Parece que estos diccionarios y cronistas usaban un conjunto de palabras para decir una cosa que no existía en el concepto quechua antes de la conquista.

Otro apoyo para esta interpretación se encuentra en la tradición que menciona Martín de Murúa sobre la *aclla* Chuquillanto y el pastor Acoytapia (Murúa 1987[1611-1613], p. 331). En esta tradición la *aclla* tiene una relación con el pastor y al final se convierten los dos en piedras, es decir, en dos *huacas* (*wak'as*). En esta tradición también se menciona que las *acllas* traían a sus amantes: «A la entrada, los porteros y guardas las cataron y miraron con diligencia si llevan alguna cosa consigo, porque refieren que, algunas veces, sucedió a algunas ñustas de aquéllas llevar sus galanes metidos en los chumpis [...] y otras en las cuentas de las gargantillas [...] y recelosos de esto los porteros las miraban con mucho cuidado».

Es posible que esta tradición refleje que en realidad fue difícil evitar las relaciones entre las *acllas* y los hombres. Con respecto a la virginidad de las *acllas*, esta interpretación es distinta de la de Silverblatt, quien propone que la institución de las *acllas* fue una herramienta para controlar las provincias, y dentro de eso, la virginidad posibilitó modificar la natalidad en las sociedades dominadas (Silverblatt 1990, p. 63). Además, señala: «El modo incaico de institucionalizar la virginidad fue una dimensión crucial del proceso mediante el cual los gobernantes cusqueños forjaron su control de las restantes culturas andinas». A la luz de todo lo anerior, parece más adecuado proponer que el Imperio estaba interesado en controlar la reproducción de las *acllas* y no su virginidad.

Revisando la información que nos proveen los cronistas Guaman Poma ((2001[1615], 298[300]-301[303]), Murúa (1946[1590], pp. 139-152), Cobo (1964[1653], I, pp. 231-233), Cieza (1985[1553], p. 98), Garcilaso (1976[1609], pp. 175-183) y Pachacuti Yamqui (1993[1613], pp. 205 [f. 12], 231 [f. 25]), llegamos a una lista de obligaciones que tenían las *acllas*. Estas estaban dedicadas al Sol, tanto como sacerdotisas como víctimas sacrificiales. También estaban dedicadas a otros dioses. Eran concubinas del Inca o un tipo de premio que este daba a quien lo merecía. Sirvientas de la *Coya*, expertas en textiles, cocineras del Inca y su gente y en los tambos. Preparaban chicha, como también el pan llamado *zankhu*. Eran cantantes y músicos para el Inca y su gente. Pastoras de su ganado y labradoras de sus chacras.

La obligación de hilar y tejer textiles es mencionada por casi todos estos cronistas, según ellos los textiles eran para el Inca, para los ídolos, para dar como ofrendas,

para la *coya* y también para ellas mismas. Algunos mencionan que eran textiles muy finos, es decir, *cumbi* (*qumpi*). En el dibujo de un *acllahuasi*, de Guaman Poma, se representan muchas mujeres que hilan en un patio debajo de una señora más grande, posiblemente una *mamacona* (*mamakuna*) (Guaman Poma 2001[1615], 298 [300]). En dos ejemplares de la muestra de Fernández Baca, vemos mujeres que presentan textiles, en un caso una *chuspa* o *ystalla* y en el otro tejido (Fernández Baca, 1989, p. 209, véase figs. 323-324). Al revisar la fragmentaría estudiada por Fernández Baca se observa que en último caso también se trata de una *chuspa* o *ystalla*, ya que se puede ver una figura que se asemeja a un tipo de asa. A esto podemos añadir nuestra pieza con las *chuspas* o las *ystallas* que está en la parte de atrás de la pieza.

Guaman Poma (2001[1615], 299 [301]) y Garcilaso son más específicos acerca de los textiles que tejían las *acllas*. Mencionan las *chuspas* (*ch'uspas*) y las *istallas*. Garcilaso de la Vega señala que «Hacían asimismo estas monjas para el Inca unas bolsas que son cuadradas, de una cuarta en cuadro [...] A estas bolsas llaman chuspa: servían solamente de traer la yerba llamada cuca [...]» (Garcilaso 1976[1609], p. 178).

En la muestra de Fernández Baca hay otros dibujos de la cerámica inca que insinúan la producción textil por las figuras femeninas identificadas como *acllas*. En estos dibujos aparecen mujeres con otras dos plantas, una que agarran en la mano y otra a sus pies (Fernández Baca, 1989, p. 214, véase la fig. 332 en la p. 215, véase las figs. 333-334). Según las características de la planta que sujetan estas mujeres, podemos proponer que esta es la *chillka* (*Baccharis salicifolia* o *Baccharis latifolia*), que sirve hasta hoy en día para teñir los hilos en los colores amarillo y verde (Brack, 1999, p. 58). La planta que está a los pies de las mujeres es sin duda un cactus, esta tiene puntos blancos que probablemente se refieren a la cochinilla, un insecto que crece en la superficie de esta planta y que hasta hoy sirve para teñir los hilos en rojo. Estos dibujos entonces representan una de las fases iniciales del trabajo de tejido.

Otra obligación fue la preparación de la chicha, que es mencionada por cuatro de estos cronistas, así por ejemplo Martín de Murúa: «[...] hacían chicha de muchos géneros para los sacrificios que el Inga en persona hacía y bebía con sus comidas» (Murúa, 1946[1590], p. 144). Un ejemplo de una ceremonia donde se consumía la chicha hecha por las *acllas* la podemos encontrar en la descripción del rito de pasaje de los mozos que pertenecían a la nobleza incaica. Sobre eso señala Bernabé Cobo: «se partían para el cerro de Guanacauri [...] y

con él dos mamaconas[5] disputadas para esto con dos cántaros de chicha a cuestas [...]» (Cobo 1956[1653], p. 209).

En la muestra de Fernández Baca hay tres representaciones de mujeres con un vestido parecido a los de nuestra pieza, con *urpus* dibujados de una manera muy realista (Fernández Baca, 1989, pp. 210-211, figs. 325-327). En dos de estos casos el *urpu* tiene un diseño que se conoce en el testimonio arqueológico (véase por ejemplo, Bray, 2008b, p. 109, fig. 5.1), en la tercera representación el *urpu* tiene el diseño *misa*, pintado en dos colores.

Una herramienta importante para producir la chicha son los dientes. En la muestra de Fernández Baca (1989) doce ejemplares contienen mujeres con descripción de los dientes (véase, por ejemplo, Fernández Baca, 1989, p. 204, figs. 313-314). A esto tenemos que añadir a nuestra pieza donde cada mujer muestra dos filas de dientes. Es sabido que en el arte andino antiguo las representaciones de los dientes simbolizan el masticado de coca. Esta representación dental está prácticamente restringida a mujeres, ya que tan solo en dos casos en la muestra de Fernández Baca (1989, p. 198, véase figs. 301-302), los hombres aparecen con su dentadura y se trata de guerreros o cazadores, donde los dientes refuerzan la expresión agresiva.

Otra obligación mencionada solo por Guaman Poma y Murúa (1946[1590], p. 145) es la de cantantes y músicos. Guaman Poma nos las describe así: «Las uírgenes acllas que sacan las cantoras y múcicas y múcicos y flauteros, tanboreleros. Que le cantan al Ynga y a la señora coya y a los señores capac apoconas y a sus mugeres y para fiestas [...]» (Guaman Poma, 2001[1615], 300 [302]).

En la muestra de Fernández Baca (1989) hay ocho representaciones de mujeres con la boca abierta sin descripción de los dientes (véase, por ejemplo, Fernández Baca, 1989, p. 211, fig. 327). Como hemos visto en el caso de los dientes mencionado con anterioridad, esta característica no aparece en las representaciones de los hombres, salvo en un caso. Puede ser que esta sea una manera de encarnar las cantoras.

Garcilaso de la Vega (1976[1609], p. 179) y Martín de Murúa mencionan que las *acllas* tenían jardines con muchos tipos de plantas, incluso plantas hechas de oro y plata. Martín de Murúa lo describe así: «[...] tenían frescos jardines

---

5 Cobo (1964[1653], pp. 231-232) diferencia a las *mamaconas* de las *aclla*s, las *mamaconas* estaban dedicadas al culto, mientras que las *aclla*s eran niñas en proceso de aprendizaje, el cual era impartido por las *mamaconas*. Véase Garcilaso (1976[1609], pp. 176-177).

de árboles y flores olorosas, con muchos andenes de red de cañas, cubiertas de rosas y yerbecitas y con estanques de agua dulce; tenían una huerta muy hermosa de frutales y hortalizas» (Murúa, 1946[1590], p. 149).

Apoyándose en esta cita podemos entender por qué en nuestra pieza las seis mujeres están dentro de un paisaje de andenes y canales. Además, Martín de Murúa (1946[1590], pp. 147-149) y Guaman Poma de Ayala (2001[1615], 300 [302]) mencionan que las *acllas* tenían sus chacras. Santillana propone que en Pisac existe un tipo de andenes asociados con edificios de tamaño y forma estandarizados, de acceso limitado, que eventualmente formaban parte de un *acllahuasi* (Santillana 1999, p. 93).

Según Martín de Murúa en estos jardines había también animales, especialmente pájaros (1946[1590], p. 142). Menciona quince tipos de aves. Estos comentarios pueden explicar las representaciones en la cerámica inca de las mujeres con aves y con otra planta al margen del *sullu sullu*, la *chillka* y el cactus (véase Fernández Baca, 1989, p. 212, figs. 328-329, y p. 208, fig. 321).

En su investigación, Sergio Barraza compiló 39 ejemplares de cerámica inca de estilo Cuzco Policromo Figurado, que contienen «personajes femeninos con toca cefálica» (entre las piezas incluidas en la muestra está el aríbalo que estamos analizando) (Barraza, 2012, p. 27). En dicha investigación se llegó a la conclusión que estas figuras femeninas representan a las *acllas*. De acuerdo al testimonio de las crónicas propone dos modelos de clasificación de las clases de *acllas*. En el primer modelo se clasifican según las tareas que estas cumplían, religiosas o laicas. El segundo modelo se basa en la información que proveen las crónicas de Juan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, de Alonso Ramos Gavilán y del vocabulario del padre Ludovico Bertonio. Según este modelo la clasificación de cuatro clases de *acllas* era según su belleza. Cada clase tenía el nombre de un color: *Wayrur* o *wayruru aklla*, *yuraq aklla*, *paqu aklla* y *yana aklla*[6]. Barraza propone que el color asociado a cada clase de *acllas* refleja el color de su vestimenta, lo que corresponde con la vestimenta representada en las imágenes incluidas en su muestra (Barraza, 2012, pp. 88-93). En estas imágenes aparecen mujeres con *'aqsu* rojo, rojo y negro y marrón castaño. Si seguimos esta interpretación las *acllas* representadas en la pieza que analizamos pertenecerían a la clase de las *yana acllas*. Es decir, las *acllas* con vestimenta negra, que al parecer tenían menos belleza, cumplían tareas religiosas y laicas, y estaban dedicadas al Inca, a los curacas locales,

[6] *Guayrur* o *guairuro* alude al color rojo y negro, *yurac* al color blanco, *paco* al color buriel y rojizo, y *yana* al color negro.

a los soldados y a los *yanaconas* (*yanakuna*) (Barraza, 2012, p. 92). Sin embargo, hay que tomar en cuenta que los colores que aparecen en los dibujos realizados por Fernández Baca Cosio no son exactos y la mayoría de las mujeres representadas en estos fragmentos tienen un *ʻaqsu* negro.

Más aun, Barraza (2012, pp. 122-123) relaciona el tipo de diseño del aríbalo con una clase específica de *acllas*, el diseño de los *urpus* representados en la cerámica que aparece en la muestra de Fernández Baca (1989, p. 210, figs. 325-326), se relaciona con las *yana acllas*, y el diseño bicolor que aparece en la misma muestra (Fernández Baca, 1989, p. 211, fig. 327) se vincula con las *wayrur acllas*. A esta propuesta podemos añadir la pieza que analizamos con el «diseño del grupo B» según Rowe, que se asocia con las *yana acllas* que están dibujadas en la misma pieza con tal diseño (Rowe 1944, p. 47).

Resumiendo todo lo antes mencionado, podemos proponer que este mismo aríbalo servía como otros aríbalos grandes para ser usado en especiales ocasiones ceremoniales del Estado. El aríbalo probablemente contenía la chicha que era producida por las *acllas*. Es decir, la iconografía que aparece en la parte exterior del aríbalo quizá servía como una etiqueta que quería decir «hecho en el acllahuasi». En el caso de este aríbalo las *acllas* participaron en el culto, preparando la chicha, una obligación que hasta hoy en día está en manos de las mujeres. Otras maneras de participar en el culto —que se insinúa en los dibujos de la cerámica inca— es la de cantar bailar y tejer.

Una jarra cara gollete con imágenes femenina y masculina a cada lado (VA 7985)

La segunda pieza que analizaremos es una jarra con cuello estrecho (fig. 2). Según la clasificación tipológica de Meyers (1975, p. 12), se trata de una vasija tipo B-3, «Vasija de Cuello Estrecho». En la literatura se conoce también como «Jarra con cara gollete». Si bien es cierto que aunque esta pieza pertenezca a la forma del tipo B-3, supone una variación, puesto que tiene un cuerpo oviforme, que es muy particular. El cuello está un poco inclinado hacia el frente como si la cara representada en el cuello impulsara al consumidor a servirse del líquido que contiene.

Este tipo de vasija no es tan común como el aríbalo u otras formas de cerámica. Bray (2009, p. 13) propone que estas vasijas se usaban para guardar y servir líquidos. El labio de la vasija es muy ancho, lo que sugiere preocupación por el acceso fácil del contenido. La base plana sugiere una superficie específica para colocar la vasija.

Meyers (1975, p. 12) ha postulado que por la forma poco común de este tipo de vasija, esta serviría para ocasiones especiales, probablemente en el culto.

La vasija tiene el color natural de la pasta y la decoración aparece en cuatro de sus partes: el labio que está pintado, el cuello que tiene una cara modelada y pintada, y el cuerpo que está decorado con dos figuras humanas una a cada lado. En el cuello aparece una cara hecha en relieve (fig. 8), con ojos, nariz y boca sobre un fondo marrón con un marco negro. En medio de la cara una línea doble cruza en sentido horizontal y en los extremos se dobla hacia abajo, formando un ángulo. Este tipo de decoración es común en la cerámica inca imperial.

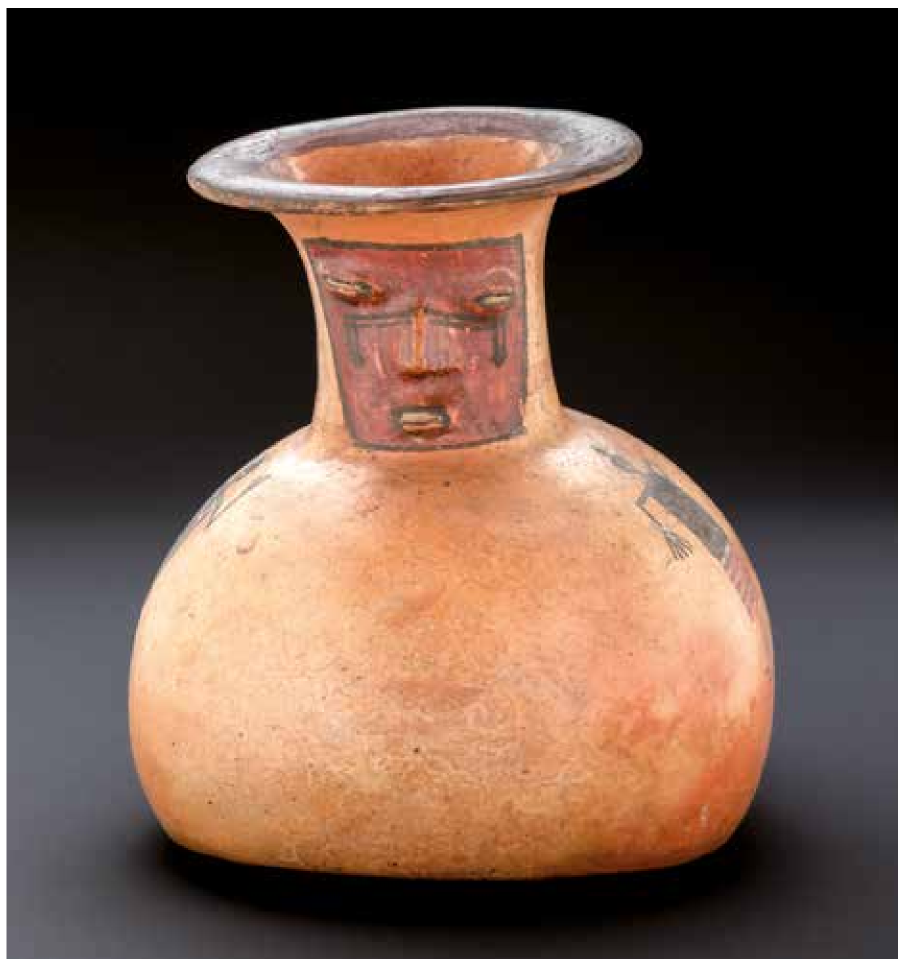


Figura 8. El cuello de la jarra cara gollete VA 7985, con una cara hecha en relieve, Etnologisches Museum, Berlín. Foto: cortesía del Etnologisches Museum, Berlín.

Las dos representaciones de las figuras humanas están dibujadas de una manera muy estilizada (figs. 9 y 10). Se trata de dos personajes, uno masculino y el otro femenino. La representación femenina está descrita con pocos detalles, lleva el *'aqsu* que le llega hasta los pies, pero no tiene la *lliklla*, el *chumpi* ni la *ñañaqa*. El *'aqsu* está compuesto de dos partes, la parte superior de color negro y la inferior blanco. Es posible que se trate de un *'aqsu* del tipo cuadrado no doblado. Los ejemplares que se han encontrado en excavaciones muestran que el *'aqsu* cuadrado, no doblado fue fabricado con dos telas separadas y cosidas (Rowe 1995-1996, p. 130). Este hecho puede explica porque las dos partes del *'aqsu* tienen un color diferente cada una. Existe una imagen equivalente en el libro de Fernández Baca de una figura femenina con el *'aqsu* de los mismos colores, pero en este caso el *'aqsu* tiene las rayas en su parte inferior (Fernández Baca 1989, p. 195; véase fig. 296).

En la parte superior del *'aqsu*, encima del pecho, hay restos de una línea blanca en forma de arco (fig. 9). Bernabé Cobo menciona una cuerda que pasaba de lado a lado por los hombros entre los *tupus* que sujetaban el *'aqsu*, enhebrados en esta cuerda habían colgantes hechos de hueso y conchas, posiblemente *Spondylus*



Figura 9. La imagen femenina representada en la jarra cara gollete VA 7985, Etnologisches Museum, Berlín. Foto: cortesía del Etnologisches Museum, Berlín.



Figura 10. La imagen masculina representada en la jarra cara gollete VA 7985, Etnologisches Museum, Berlín. Foto: cortesía del Etnologisches Museum, Berlín.

(Cobo 1956[1653], p. 239). Este tipo de adorno se conoce por un dibujo de Guaman Poma (2001[1615], 120) y por una otra pieza que se encuentra en el Etnologisches Museum de Berlín (VA 11997) (fig. 11), así también en la vestimenta de las figurinas inca (Dransart, 1995, p. 6).

Las manos de la mujer parecen estar en movimiento: una está levantada hacia arriba y la otra hacia abajo con la palma en el pecho. En la parte de atrás de la cabeza hay líneas que parecen representar trenzas, que terminan en un bulto rojo. Las trenzas eran un peinado común de las mujeres en las culturas antiguas de los Andes por lo menos desde el periodo Horizonte Medio. Bernabé Cobo menciona que las mujeres andaban con el pelo suelto o trenzado (Cobo 1956[1653], p. 239). Ann Rowe propone que el peinado de las trenzas era propio de las mujeres de las provincias (Rowe 1995-1996, p. 24). Además, para trabajar el pelo tranzado es lo más adecuado.



Figura 11. Pieza VA 11997, 16 cm. de alto, 16 cm de ancho, Etnologisches Museum, Berlín. Foto: cortesía del Etnologisches Museum, Berlín.

La cabeza tiene dos extensiones que parecen dos cuernos. Pueden ser parte de una decoración que la mujer lleva sobre su cabeza, sin embargo, en la literatura no se ha encontrado ninguna referencia a este detalle.

Por la posición de las manos y de las trenzas es muy probable que se trate de una figura en movimiento, participando de algún tipo de baile. Al otro lado está la figura de un hombre con el vestido masculino incaico, es decir, un *unku* que le llega hasta las rodillas (fig. 10). En este caso el vestido también está dividido en dos colores, la parte superior es negra y la parte inferior es roja con rayas horizontales blancas. Fernández Baca presenta en su libro otras imágenes de hombres con la misma división en la vestimenta (Fernández Baca, 1989, pp. 197, 199, 201, figs. 300, 304, 308).

Alrededor de su cabeza, la figura tiene una línea blanca con una extensión negra hacia arriba. En el libro de Fernández Baca hay algunas imágenes de hombres que tienen el mismo tipo de línea blanca, lo que el autor propone es que se trata de un casco (Fernández Baca, 1989, pp. 198, 200, 221, figs. 301, 302, 305, 344). No se conoce un casco en el registro arqueológico, pero los dibujos de las crónicas de Guaman Poma (2001[1615], 149, 252[254] y 398 [400]) y de Murúa (2004[1590], pp. 61, 69, 75) nos ofrecen una forma posible de esta prenda, que era de cuero y fue usada por los militares (Rowe, 1995-1996, p. 29). En estas representaciones podemos ver que el casco tenía la forma de medio círculo y al rededor había una decoración, posiblemente plumas. En la parte frontal del casco se encuentra el *kanipu*. En algunos casos, en la parte superior del casco están adjuntas tres plumas. Se supone que en la imagen en cuestión, la extensión en la parte superior de la cabeza puede ser una representación de estas tres plumas, otra posibilidad es que sea una representación de la *mascapaycha* (*mazkha paycha*) o del *kanipu* en forma trapezoidal que ha sido un poco alargado. En este caso, quizá el artista quería enfatizar el *kanipu* y por eso está un poco prominente del casco.

Según Horta (2008, p. 85), el *kanipu* de tipo forma trapezoidal está representando más que los otros dos tipos en los dibujos de los cronistas y tambien es más frecuente en el registro arqueológico. Ella propone que era una insignia de la nobleza de sangre real que pertenecía a la mitad *hanan* de la sociedad (Horta, 2008, p. 87).

Las manos del hombre también parecen estar en movimiento como la mujer, una mano está hacia abajo con la palma en el pecho y la otra con el brazo recto y la palma hacia abajo. En el movimiento de las manos podemos ver cómo se complementan las dos representaciones, la masculina y la femenina. Si se trata de un baile podemos asumir que era parte de una ceremonia.

Anteriormente se ha mencionado la forma poco común de la jarra, tal forma puede estar representando una montaña, cerro o piedra que en el sistema de creencias incaica podría ser una *huaca* (*wak'a*). En este caso, como en el caso del aríbalo mencionado anteriormente, la forma de la pieza sirve como escenario. Si se trata de una *huaca* ¿a qué tipo de ceremonia se referirá?

En los Andes existía, y aún existe, una ceremonia que se llama *pirac* (*piraq*). En esta ceremonia sacrifican animales y con la sangre dibujan una línea que va de oreja a oreja de la *huaca*, al igual que sobre la cara de los participantes. En la crónica de Cristóbal de Molina hay una referencia a esta ceremonia: «Y a otros sacavan los coraçones, vivos, y así con ellos palpitando los ofrecían a las guacas, a quien se hacía el sacrificio, y con la sangre untavan, casi de oreja a oreja el rostro de la guaca, a lo cual llamavan pirac» (Molina, 1989[1573], p. 123).

En el diccionario del González Holguín se define la palabra *pirani* como: «Era vna cerimonia que del carnero, o cordero que auian de sacrificar con la sangre nuea y fresca se embijauan con rayas en la cara o cuerpo para tener parte en aquel sacrificio» (González Holguín, 1952[1608], p. 287).

Classen (1993, p. 64) propuso que esta línea simboliza la división del Imperio en cuatro partes, la nariz sirve como una línea vertical. La línea horizontal de la cara que aparece en la vasija puede ser una representación de la costumbre del *pirac*, lo que supone que esta cara es de la *huaca*. Las líneas verticales que salen de los dos extremos de la línea horizontal podrían ser derrames de la línea de sangre que cruza la cara.

Sabine McCormack muestra que la costumbre del *pirac* tuvo lugar en varias ocasiones, como en la inauguración del templo del sol, en la ceremonia de la *capacocha*, también en la coronación del Inca y en el rito de pasaje de los jóvenes, el *huarachicoy* (*warachiku* o *warachikuy*)[7] (McCormack, 1991, pp. 112-113). Los cronistas Juan de Betanzos (1987[1551], pp. 65-70) y Bernabé Cobo (1964[1653], II, pp. 207-212) describen con mucho detalle este último rito, y por lo tanto, analizaremos la pieza a la luz de estos testimonios. Las dos versiones de estos cronistas son parecidas, pero tienen también algunas diferencias. Según Betanzos (1987[1551], p. 65), el Inca Yupanqui (Pachacuti) estableció el orden de esa ceremonia; por lo tanto podemos asumir que antes del reinado de Pachacuti la

[7] Esta ceremonia, aparece en la crónica de Cristóbal de Molina (1989[1573], p. 98). En el diccionario de González Holguín (1952[1608], p. 182) aparece «*Huarachicuy:* La junta, o borrachera para celebrar el dia primero en que ponian çarahuelles sus muchachos».

ceremonia tenía un orden distinto eso puede explicar las diferencias entre las dos versiones mencionadas.

La ceremonia se lleva a cabo durante la fiesta de Capac Raymi y fue restringida a la nobleza incaica, los parientes de los jóvenes tenían un rol activo en ella y según los dos cronistas duraba varios días, e incluía, sacrificios, bailes y la recepción de las orejeras. Cobo menciona también una carrera, la entrega de taparrabos (*huara*), de armas y del *kanipu*. Betanzos añade ayunos. En las dos descripciones las diferentes etapas de la ceremonia incluyen doncellas, cuyo papel era servir la chicha, hilar o tejer.

Betanzos afirma que mujeres parientes de los jóvenes iniciados tejían una camiseta con una lana negra que traían los padres de los mismos (Betanzos, 1987[1551], pp. 66-69). Esto puede explicar el color de la parte superior de la vestimenta del hombre representado en la pieza. Mientras las mujeres tejían, los mozos debían ayunar. Otro rol que llevaban a cabo las mujeres era preparar la chicha para toda la fiesta. Después de un mes de comenzado el ayuno, los parientes traían a una doncella que, según el cronista no había, «conocido a varón». La joven ayunaba también, acompañaba al mozo mientras duraba la fiesta, hacía chicha y la guardaba en lo que Betanzos ha llamado «cantarillo cáliz». Luego llevaban al mozo a Huanacauri, donde lo bañaban, le cortaban el pelo y le daban el *unku* que le habían tejido las mujeres. Le ponían en la cabeza una cinta negra y encima de esta una honda blanca. Esto puede relacionarse con la línea blanca alrededor de la cabeza de la figura masculina de la pieza. La moza, según Betanzos, es quien carga el «cantarillo cáliz» a la *huaca*, en la *huaca* misma la moza vierte la chicha del cantarillo cáliz en dos vasos pequeños y se los da al mozo, quien bebe uno y el otro se lo ofrece al ídolo. Luego, el mozo era vestido con un *unku* rojo que lleva una raya blanca. Es posible proponer que el vestido de la figura masculina en nuestra pieza refleja las dos etapas de la ceremonia, con una parte negra y otra roja con rayas blancas —en la descripción de Betanzos el mozo cambia su ropa varias veces—.

Más tarde, el mozo y sus parientes van a otra huaca llamada Yavira, donde hacen el sacrificio y la costumbre del *pirac*. Betanzos lo describe así: «[...] ofrezcan a esta guaca e al Sol estas ovejas e corderos, degollándolos primero, con la sangre de los cuales les sea hecha una raya con mucha reverencia por los rostros, que les tome de oreja a oreja [...]» (Betanzos, 1987[1551], p. 67).

Finalmente, los jóvenes son juramentados ante el ídolo a servir y reverenciar al Sol, labrar sus tierras y ser obedientes al Inca. Posteriormente, reciben las orejeras, vestimenta roja, el *llautu* (*llawtu*) y el *kanipu*[8], entre otras cosas.

En la versión de Cobo, son doncellas que hilan y tejen un vestido al mozo y no son mujeres, además no tejen una túnica (*unku*), como en la descripacion de Betanzos, sino un taparrabos (*wara*) (Cobo 1956[1653], pp. 208-210). Otra diferencia es en la vestimenta de los mozos. Cobo describe el atuendo en los primeros días del rito, según él, se ponían una túnica corta color pardo con flecos negros, una manta blanca y un *llautu* negro.

En estos primeros días de la ceremonia, según Cobo, acostumbraban realizar el *pirac*. Cobo no usa este nombre pero describe en detalle la ceremonia y menciona que los mozos untaban sus rostros, uno al otro con la sangre de los camélidos (Cobo 1964[1653], I, p. 209). Esta parte de la ceremonia se llevaba a cabo en Huanacauri y no en la *huaca* llamada Yavira, como lo describe Betanzos.

A mediados del mes, en la plaza de Cuzco, los mozos recibían del sacerdote del sol la vestimenta, la que incluía «camiseta bandeada de colorado y blanco», así como una manta blanca. En esta descripción, como la de Betanzos, otra vez encontramos una camiseta roja, pero en la descripción de Cobo esta camiseta lleva rayas blancas y no solo una raya como lo menciona Betanzos, lo que concuerda más con lo que vemos en la pieza en cuestión. Otro detalle interesante que Cobo menciona es que el sacerdote regala a las mozas un vestido blanco y rojo, en este caso no menciona rayas. En nuestra pieza la figura femenina lleva un vestido mitad negro y mitad blanco, el que podemos relacionarlo con el tipo de vestimenta que recibían las mozas del sacerdote, con la excepción que el color rojo aparece solo en los extremos de las trenzas y no en el vestido.

Después de recibir las vestimentas, los mozos, sus parientes y las mozas iban a una *huaca* llamada Anaguarque, que no está lejos de Huanacauri. Según Cobo, en el camino a esta *huaca*: «[...] iban las doncellas que habían recibido los vestidos, cargadas de unos cantarillos pequeños de chicha, para dar de beber a la gente dél [...]» (Cobo 1964[1653], I, p. 210).

En esta *huaca* los sacerdotes realizan el mismo sacrificio que en Huanacauri, lo que puede insinuar el *pirac*. Después de algunas otras etapas de la ceremonia todos bailan el baile que según Cobo se llama *huari* (*wari*). Una vez que los bailes

---

8 En el texto mismo se usa la palabra patena, pero como lo bien demostró Horta (2008, p. 73), se trata de un *kanipu*.

terminaban, las mozas corrían hasta el pie del cerro y esperan allí con chicha para servir a los mozos, a quienes gritaban «Venid presto, valiente mancebos, que aquí estamos esperando» (Cobo, 1964[1653], II, p. 211).

Escuchando eso los mozos empiezan a correr en hilera hacia abajo. Esta descripción puede explicar el movimiento de las manos de las figuras en la pieza. Podemos interpretar el gesto de la figura femenina como una llamada al mozo a bajar y el gesto de la figura masculina contestando esta llamada. Sin embargo, el movimiento de las trenzas de la mujer y de la mano que está doblado hacia el pecho de las dos figuras, refuerza la interpretación que podría tratarse de un baile, según Cobo el *huari*.

Después de la carrera había otra ceremonia en Cuzco y otro sacrificio en la *huaca* Yavira, como los que hacían en las otras *huacas*, que una vez más podría ser el *pirac*. En esta *huaca* los mozos recibían el taparrabos (*huara*) «y del parte del Inca les daban unas orejeras de oro, que se ataban a las orejas, diadema de plumas y patenas de plata y de oro, que se colgaban del cuello» (Cobo, 1964[1653], II, p. 211).

La última descripción puede explicar la línea blanca que tiene la figura masculina alrededor de la cabeza como la diadema de plumas. Las «patenas de plata» pueden ser el *kanipu* que se representa por medio de la extensión hacia arriba. Al final de la ceremonia bailaban otra vez el *huari* y regresaban al Cuzco.

Tratando de entender la forma del «cantarillo cáliz» del texto de Betanzos o el «cantarillo pequeño» mencionado por Cobo, podemos interpretarlo como una vasija relativamente cerrada, por el hecho de que la chicha era transportada de un lugar a otro sin perder el líquido. Además, el uso del cantarillo como contenedor en el que la moza vierte la chicha a dos vasos pequeños, refuerza la interpretación de que se trata de un tipo de vasija. Además, el uso de la palabra «cántaro» en diminutivo también permite suponer que es un recipiente pequeño.

Por todo lo antes mencionado, se puede proponer que la pieza que nos ocupa servía como «cantarillo cáliz» o «cantarillo pequeño», usado en el rito de pasaje de los jóvenes incas, el *huarachicoy* (*warachikuy*). Otra explicación posible al nombre de este cáliz es una fuente que está en el tercer *ceque* (*ziq'i*) del Chinchaysuyu en el sistema de *ceques* del Cuzco, la cual se llamaba Calispuquio. Según Cobo (1964[1653], II, p. 211) y Betanzos (1987[1551], p. 69) los jóvenes al final del rito de pasaje se bañaban allí. Por lo tanto, podemos proponer que el nombre «cantarillo cáliz» está relacionado con este sitio.

La iconografía de la jarra cara gollete puede ser que esté mostrando parte de este ritual. Como vemos, la vestimenta de las figuras está relacionada con la vestimenta descrita por los cronistas. La extensión que lleva la figura masculina en su cabeza puede ser el *kanipu*, y la línea blanca alrededor de su cabeza puede ser la diadema de plumas (según Cobo) o una honda blanca (según Betanzos).

Garcilaso de la Vega menciona también el rito de pasaje de los jóvenes incas y enfatiza la importancia del *kanipu*: «Este nombre huaracu es de la lengua general del Perú: suena tanto como en castellano armar caballero, porque era dar insignia de varón a los mozos de la sangre real y habilitarlos, así para ir a la guerra como para tomar estado. Sin las cuales insignias no eran capaces ni para lo uno ni para el otro, que, como dicen los libros de caballería, eran donceles que no podían vestir armas» (Garcilaso, 1976[1609], p. 54).

Esta descripción muestra que el *kanipu* era la insignia que marca la transformación de un joven a un hombre. Lo que puede reforzar la intrepretación de la extensión que vimos en la parte superior de la cabeza de la figura masculina, como un *kanipu*. También hay que tomar en cuenta que el nombre del rito de pasaje, *huarachicoy*, proviene de la palabra *huara* (*wara*), que significa taparrabos, lo que muestra la importancia de esta indumentaria y su simbología en la transformación de un mozo a un hombre. Como lo hemos mencionado anteriormente, Cobo (1964[1653], II, p. 211) describe la entrega de esta indumentaria a los mozos.

Respecto al movimiento de las figuras se ha propuesto dos interpretaciones: un baile (probablemente el *huari* mencionado por Cobo) y un gesto de llamar desde abajo y contestar desde arriba. El testimonio de Pablo José de Arriaga sobre las ceremonias de las tres fiestas importantes puede ofrecernos otro tipo de actividad ritual: «Cuando cantan estos cantares... invocan el nombre de la huaca, alzando la voz, diciendo un verso solo o levantan las manos, o dan una vuelta alderredor, conforme el uso de la tierra, y el modo ordinario es no pronunciar de una vez el nombre de la huaca, sino entre silaba y silaba interpolar la voz sin articular sílaba ninguna» (Arriaga, 1968 [1621], p. 213).

Vale la pena mencionar que la muestra de Fernández Baca contiene una representación de figuras masculinas que parecen estar participando de un baile (Fernández Baca, 1989, p. 196, fig. 298). Estos personajes visten túnica negra, al igual que la mencionada aquí como parte del rito de pasaje; además, tienen tres flores en sus tocados. Garcilaso de la Vega menciona este tipo de decoración en la cabeza de los mozos en su rito de pasaje:

> Sin las insignias dichas, ponían en las cabezas a los noveles ramilletes de dos maneras de flores: unas que llaman cántut [...] La otra manera de flor llaman chihuaihua [...] Estas dos maneras de flores no las podían traer la gente común ni los curacas por grandes señores que fuesen, sino solamente los de la sangre real. También les ponían en la cabeza una hoja de yerba que llaman uíñay huaina, que quiere decir «siempre mozo» (Garcilaso, 1991[1609], pp. 385-386).

En el dibujo que aparece en libro de Fernández Baca cada personaje lleva una orejera muy marcada, lo que refuerza más la interpretación de que se trate del mismo rito (Fernández Baca, 1989, p. 196, fig. 298). Al interpretar esta imagen podemos proponer que el rito de pasaje de la nobleza incaica, el *huarachicoy*, era un tema que fue representado en la cerámica inca, al menos en los dos casos que hemos visto ahora.

La iconografía de la jarra cara gollete nos muestra claramente la cosmovisión incaica y la idealización del *cari* (*qhari*)-*huarmi*. En el dicionario de González Holguín, el *cari-huarmi* aparece como una palabra cuyo significado es 'marido y mujer' y no 'hombre y mujer', lo que implica que la palabra hace referencia al hombre y la mujer después de la unión de los dos (González Holguín, 1952[1608], p. 136). En su sentido amplio el *cari-huarmi* se refiere a una cosa compuesta por elementos complementarios unidos (Classen, 1993, p. 256). En aymara este concepto es conocido con el nombre o *chachawarmi* (Harris, 1978). En la pieza podemos ver cómo se complementan las dos figuras por el movimiento de las manos. En el rito de los jóvenes descrito por los dos cronistas podemos ver que cada género tenía su parte en el culto y, aunque se tratara de un rito enfocado en lo masculino, la mujer tenía un rol activo.

Para resumir, en los dos casos vemos una participación importante de las mujeres en el culto. El sistema de creencias refleja claramente la ideología de una sociedad: la mitología y el culto son las banderas de esta. En el caso de los incas, como ha sido demostrado aquí, la mujer formaba parte de la ceremonia, quizá no siempre es una parte del todo simétrica a la del hombre, pero el hecho de que tenga un rol le da una presencia importante en la sociedad y en las actividades públicas. En los rituales que están relacionados a las dos piezas en cuestión se mencionan dos maneras importantes de participación femenina: la preparación de la chicha y el tejido de los textiles. La chicha, así como los textiles, estaban en la base de la economía, la política y la religión inca, por lo tanto la mayoría de los productos hechos por las mujeres eran el combustible del mecanismo imperial. Más allá de estos dos roles importantes vimos la participación femenina en el culto también por medio del baile y el canto como otras prácticas rituales.

Todo lo anterior sugiere que el estatus de la mujer en el incanato fue alto, aunque no en todo equivalente al del hombre. Este estatus es el resultado del pensamiento andino, que se basa en la dualidad, y que se manifestaba en el concepto *cari-huarmi*. Este dualismo da forma al género andino y se usa para la interpretación cultural de las diferencias biológicas entre los dos sexos, diferencias que completan uno al otro y que mantienen una reciprocidad constante entre las dos partes. Por esa razón en la sociedad, como en el culto, la mujer fue imprescindible para complementar al hombre, pero al mismo tiempo el hombre fue necesario para complementar a la mujer.

Agradecimientos

Esta investigación fue realizada con el apoyo de la Beca Presidente de la Facultad de Humanidades de la Universidad Hebrea de Jerusalén, de la Fundación Minerva y de la Fundación de Patrimonio Cultural Prusiano de Alemania.

Quiero agradecer a mi asesor, el profesor Jan Szemiński, por su paciencia, conversaciones, comentarios e ideas acerca del tema de las *acllas*; y a Alfredo Rosenzweig, ex director de la Colección Maiman y mi mentor: este trabajo es también el resultado de sus continuas enseñanzas. Asimismo, agradezco a Arturo F. Rivera Infante, quien me apoyó en la realización de la investigación y tuvo la amabilidad de revisar más de una vez el texto, y también a Liliana Lara, Eva María Fernández y Claudia Stern por su ayuda con la gramática de la lengua española. Finalmente, tengo una deuda de gratitud con Manuela Fischer y Jacob Peter del Etnologisches Museum, Berlín, quienes me abrieron con la mayor amabilidad las puertas de su institución y me brindaron todo tipo de facilidad para la investigación.

Bibliografía

Arriaga, Pablo José de
1968 [1621] Extirpación de la idolatria del Pirú. En Francisco Esteve Barba (ed.), *Crónicas peruanas de interés indígena*. Madrid: Atlas, pp. 191-277.

Ávalos de Matos, Rosalía
1952 El ciclo vital en la comunidad de Tupe. *Revista del Museo Nacional*, 21, 107-196.

Barraza Lescano, Sergio Alfredo

2012 *Acllas y personajes emplumados en la iconografía alfarera inca: Una aproximación a la ritualidad prehispánica andina*. Tesis de maestría en Arqueología, Programa de Estudios Andinos, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Betanzos, Juan de

1987[1551] *Suma y narración de los incas*. María del Carmen Martin Rubio (ed.). Madrid: Atlas Ediciones.

Brack Egg, Antonio

1999 *Diccionario enciclopédico de plantas útiles del Perú*. Cuzco: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo y el Centro de Estudios Regionales Andino Bartolomé de Las Casas.

Bray, Tamara

2000 Inca Iconography: The Art of Empire in the Andes. *RES Anthropology and Aesthetics*, 38, 168-178.

2008a Exploring Inca State Religion Through Material Metaphor. En Lars Fogelin (ed.). *Religion, Archaeology, and the Material World.* Carbondale: Center for Archaeological Investigations, Southern Illinois University, pp. 118-138.

2008b The Role of Chicha in Inca State Expansion a Distributional Study of Inca Aríbalos. En Justin Jennings & Brenda J. Bowser (eds.). *Drink, Power, and Society in the Andes*. Gainesville: University Press of Florida, pp. 108-132.

2009 Inka Pottery as Culinary Equipment: Food, Feasting, and Gender in Imperial State Design. *Society for American Archaeology*, 14(1), pp. 3-28.

Burger, Richard L. & Lucy C. Salazar

2004 *Machu Picchu: Unveiling the Mystery of the Incas*. New Haven: Yale University Press.

Cieza de León, Pedro

1985[1553] *El señorío de los incas*. Manuel Ballesteros (ed.). Madrid: Historia 16.

Classen, Constance

1993 *Inca Cosmology and the Human Body*. Salt Lake City: University of Utah Press.

Cobo, Bernabé

1964[1653] Historia del Nuevo Mundo. En Francisco Mateos (ed.). *Obras del P. Bernabé Cobo*. Vol I y II (pp. 1-275). Biblioteca de Autores Españoles. Tomos LXXXXI y LXXXXII. Madrid: Atlas.

Cummins, Thomas B. F.
1988 *Abstraction to Narration: Kero Imagery of Peru and the Colonial Alteration of Native Identity*. Ph.D. dissertation University of California.
2002 *Toasts with the Inca. Andean Abstraction and Colonial Images on Quero Vessels*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Dransart, Penny
1995 *Elemental Meanings: Symbolic Expression in Inka Miniature Figurines*. London: Institute of Latin American Studies, University of London.

Dean, Carolyn
2010 *A Culture of Stone. Inka Perspectives on Rock*. Durham: Duke University Press.

Domingo de Santo Tomás
2006[1560] *Léxico quechua de Fray Domingo de Santo Thomas*. Jan Szemiński (ed.). Lima: Convento de Santo Domingo-Qorikancha, Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos y Universidad Hebrea de Jerusalén.

Flores Ochoa, Jorge A., Elizabeth Kuon Arce & Roberto Samanéz Argumedo
1998 *Quero: Arte inka en vasos ceremoniales*. Lima: Banco de Crédito del Perú.

Fernández Baca Cosio, Jenaro
1971 *Motivos de ornamentación de la cerámica Inca-Cusco*, tomo I. Lima: Studium.
1989 *Motivos de ornamentación de la cerámica Inca-Cusco*, tomo II. Lima: Editorial Navarrete.

Garcilaso de la Vega, Inca
1976[1609] *Comentarios reales de los incas*. Aurelio Miro Quesada (ed.). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
1991[1609] *Comentarios reales de los incas*, Tomo 1. Carlos Araníbar (ed.). Lima: Fondo de Cultura Económica.

Girault, Louis
1984 *Kallawaya guérisseurs itinérants des Andes-Recherche sur les pratiques médicinales et magiques*. París: Institut Français de Rechereche Scientifique pour le développement en coopération.

González Holguín, Diego
1952 [1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perv llamada lengua qquichua o del Inca*. R. Porras Barrenechea (ed.). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Guaman Poma de Ayala, Felipe
2001[1615] *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Copenhagen: The Royal Library. http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/foreword.htm

Harris, Olivia
1978 Complementarity and Conflict: An Andean View of Women and Men. En J. S. La Fontaine (ed). *Sex and Ages as Principles of Social Differentiation*. London: Academic Press, pp. 21-40.

Horta Tricallotis, Helena
2008 Insignias para la frente de los nobles incas. Una aproximación etnohistórica-arqueológica al principio de la dualidad. En Paola González Carvajal & Tamara L. Bray (eds.). *Lenguajes visuales de los incas*. Oxford: BAR International Series 1848, pp. 71-89.

Hyslop, John
1990 *Inka Settlement Planning*. Austin: University of Texas Press.

Lira, Jorge A.
1970 *Breve diccionario kkechuwa-español*. Cusco: Edición Popular.

MacCormack, Sabine
1991 *Religion in the Andes, Vision and Imagination in Early Colonial Peru.* Princeton: Princeton University Press.

Meyers, Albert
1975 Algunos problemas en la clasificación del estilo incaico. *Pumapunku,* 8, 7-25.

Molina, Cristóbal de
1989[1573] *Fabulas y mitos de los incas*. Henrique Urbano & Pierre Duviols (eds.). Crónicas de América 48. Madrid: Historia 16.

Murúa, Martín de
1946 [1590] *Los orígenes de los inkas, Crónica sobre el antiguo Perú, escrita en el año de 1590 por el padre mercedario Fray Martin de Morua*. Raúl Porras Barrenchea (ed). Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana, Serie I, Tomo XI. Lima: Librería y Ed. D. Miranda.
1987[1611-1613] *Historia general del Perú.* Manuel Ballesteros Gaibrois (ed). Crónicas de América 35. Madrid: Historia 16.
2004[1590] *Códice Murúa. Historia y genealogía de los reyes incas del Perú*. Juan Ossio (ed.). Madrid: Testimonio.

Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Juan de Santa Cruz
1993[1613] *Relación de antigüdades deste reyno del Pirú*. Pierre Duviols & César Itier (eds.). Lima: Institut Français d'Etudes Andines y Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Pérez Bocanegra, Juan
1631 *Ritual formulario*. John Carter Brown Library, Brown University. http://www.brown.edu/Facilities/John_Carter_Brown_Library/peru/peru/ch_bocanegra.php.

Rowe, John H.
1944 *An Introduction to the Archaeology of Cuzco.* Paper of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, vol. 27, n° 2. Cambridge, Massachusetts: Museum of American Archaeology and Ethnology.

Rowe pollard, Ann
1995-1996 Inca Weaving and Costume. *The Textile Museum Journal,* 34-35, 4-53.

Santillana, Julián
1999 Andenes, canales y paisaje. En Franklin Pease G.Y. y otros. *Los Incas. Arte y símbolos,* pp. , 61-107. Lima: Banco de Crédito del Perú.

Silverblatt, Irene
1990 *Luna, Sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales.* Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Vargas, César F.
1981 Plant Motifs on Inca Ceremonial Vases from Peru. *Botanical Journal of the Linnean Society*, 82, 313-325.

The British Museum, Collection database search

http://www.britishmuseum.org/research/search_the_collection_database.aspx.

The Metropolitan Museum of Art, Collection database search

http://www.metmuseum.org/visit/hours-and-admission.

La voz de la *huaca*
Acerca de la naturaleza oracular y el trasfondo *aural* de la religión andina antigua*

Marco Curatola Petrocchi

En una serie de trabajos anteriores (Curatola, 2001, 2008 y 2013) hemos mostrado cómo los oráculos —a saber, santuarios controlados por sacerdotes, a través de los cuales las divinidades del lugar daban respuestas a quienes las consultaban— representaron en el mundo andino antiguo un fenómeno extremadamente común y difundido y una institución de la más alta transcendencia no solo religiosa, sino también social y política: esto es, un verdadero «hecho social total» que abarcaba diferentes esferas (religiosa, política, jurídica, económica, artística, etcétera) de la vida sociocultural y tenía un influjo determinante sobre el funcionamiento y la dinámica de la entera sociedad y sus instituciones (Mauss, 2009, p. 251). Fue esta constatación que nos indujo a definir al Perú antiguo como «la tierra de los oráculos» (Curatola & Ziólkowski, 2008). Pero, si efectivamente estos últimos fueron, por lo menos al tiempo del Imperio inca, como indican de manera unívoca las fuentes documentales, un fenómeno tan importante y significativo, hay que presumir que en las lenguas andinas haya existido algún vocablo de contenido

---

* Un primer, embrionario y parcial, borrador del presente ensayo fue elaborado en Dumbarton Oaks (Washington, D.C.), durante el año académico 2009-2010, gracias a una *fellowship* de dicha institución y a la correspondiente licencia para investigación que me otorgó el Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en ese entonces dirigido por Pepi Patrón.

Sucesivamente, presenté y discutí diferentes partes del trabajo en una conferencia («An Archaeology of God's Voice: How did the Ancient Andean Oracles Speak?») dada en Dumbarton Oaks en octubre del 2011, por invitación de Joanne Pillsbury, en aquella época directora de Estudios Precolombinos en dicho centro de investigación; en una ponencia leída en el Coloquio Internacional «Los secretos del Inca», organizado por Bat-ami Artzi y Amnon Nir en la Universidad Hebrea de Jerusalén, en mayo del 2012; en una comunicación presentada en el simposio «Toward a Re-conceptualization of 'the Sacred' in the Andes during the Tawantinsuyu: Archaeological and

semántico aproximadamente equivalente al término latino *oraculum* y a sus derivados en los idiomas europeos modernos, como *oráculo* en español, *oracolo* en italiano, *oracle* en inglés y francés, y *orakel* en alemán ¿Pero, existió realmente este vocablo? A pesar de que ningún diccionario quechua o aymara de los siglos XVI y XVII registra algún vocablo con el significado de «oráculo», hay contundentes informaciones cronísticas que indican que este existió y que fue el término *huaca*.

La glosa del término *huaca* en las fuentes documentales tempranas

Por lo menos, esto es lo que deja claramente entender Pedro de Cieza de León, un joven conquistador dotado de una gran curiosidad intelectual y un extraordinario espíritu de observación, el cual, entre fines de la década de 1540 e inicios de la de 1550, escribió la primera gran crónica sobre la historia de los incas y la conquista española del Ande: la *Cronica del Perú*, que se compone de cuatro partes,

---

Ethnohistorical Approaches», coordinado por César Astuhuamán y Viviana Moscovich en el marco del 54° Congreso Internacional de Americanistas, Viena (julio del 2012); en una charla («The Oracular Nature of the Andean System of Beliefs, Collective Representations and Ritual Practices») dada en octubre del 2013 en The Hemispheric Institute on the Americas de la Universidad de California, Davis, dirigido por Charles Walker; en una ponencia («Una religión aural. Acerca de la naturaleza oracular y el trasfondo "auditivo" del sistema de representaciones colectivas y prácticas rituales andino antiguoi»), presentada en el simposio «Lingüística, etnohistoria y tradición oral como fuentes históricas. Homenaje a Jan Szemiński»», organizado por Bat-ami Artzi y Amnon Nir en la Universidad Hebrea de Jerusalén en febrero del 2014; y en otra («Acerca de la naturaleza oracular y el transfondo aural de la religión andina antigua») leída en el encuentro « Arqueología y Etnohistoria en los Andes y Tierras Bajas. Dilemas y Miradas Complementarias», coordinado por María de los Angeles Muñoz C. e Isabelle Combès, que tuvo lugar en Cochabamba en agosto del 2015.

La versión casi definitiva fue escrita durante el Spring Quarter del 2013, que pasé en el Departamento de Antropología de la Universidad de Chicago, en calidad de Tinker Visiting Professor in Anthropology del Center for Latin American Studies. Tengo una particular deuda de gratitud con Alan Kolata, Bernard E. Sunny Distinguished Service Professor of Anthropology en la UC, quien me presentó para dicho puesto, y también con Miguel Giusti, en ese entonces jefe del Departamento de Humanidades de la PUCP, quien me autorizó a aceptarlo. De la misma manera, estoy profundamente agradecido a los colegas y amigos Luis Andrade, Alan Durston, Bruce Mannheim y Jan Szemiński, por sus múltiples y puntuales observaciones y sugerencias de carácter lingüístico, así como a José Carlos de la Puente Luna, por la cuidadosa relectura crítica del manuscrito final, y —*last but not least*— a Ximena Fernández Fontenoy, como siempre, mi primera, atentísima, lectora.

Este ensayo está dedicado a Michel-Rolph Trouillot (1949-2012), el estudioso de origen haitiano autor de *Silencing the Past* (1995). En su antigua oficina, en la sugestiva Haskell Hall de la Universidad de Chicago, confortablemente rodeado por sus libros y papeles y leyendo su obra, escribí gran parte de la versión final del presente trabajo, en el cual he intentado recuperar la voz de los antiguos dioses del Ande. Me gusta pensar que el tema de una religión literalmente "silenciada" por siglos, por conquistadores, historiadores y hasta antropólogos, le hubiera interesado.

subdivididas en varios tomos. La *Segunda parte* (1553 ca.), conocida también con el título de *El señorío de los Incas,* está basada en informaciones recogidas, por medio de los «mejores intérpretes», de boca del príncipe Cayu Tupa, descendiente directo del emperador Huayna Capac y tío del Inca Sayri Tupa, y de otros importantes representantes de la nobleza cuzqueña (Cieza, 1985: 13, cap. 6; Sáenz de Santa María 1985: 44-45), y representa una de las más autorizadas narraciones del siglo XVI sobre la civilización inca y su historia. En los dos capítulos (27 y 28) dedicados a los «más eminentes y principales» templos del Tahuantinsuyu, o Imperio inca, Cieza describe, primero, el gran Templo del dios Sol en el Cuzco y en seguida los santuarios de Huanacauri (en el valle del Cuzco), de Vilcanota (cerca de la abra La Raya, en la provincia de Canchis, Cuzco), de Ancocagua (en las cabeceras del río Apurímac, en la provincia de Espinar, Cuzco), de Coropuna (en proximidad del homónimo nevado, Arequipa) y de Apurimac (ubicado en proximidad del río homónimo, en el camino entre Cuzco y Vilcashuamán).

Cieza llama a todos estos sitios *huacas* y los define como «oráculos». Así, del Coricancha refiere que allí vivía el sumo sacerdote de la jerarquía religiosa inca, llamado Huillac Uma (*Willaq Uma*, o sea, «el Jefe, el Sumo que refiere, que anuncia»)[1], y que en determinadas ocasiones el dios Sol («el Demonio») aparecía a los sacerdotes y contestaba a sus preguntas (Cieza, 1985, p. 81, cap. 28). Luego, el cronista pasa a hablar de Huanacauri, cuyo santuario —dice— era un oráculo muy venerado por los incas, quienes lo consideraban su segunda *huaca* en importancia. Textualmente: «Después del templo de Curicanche, era su segunda guaca de los Yncas el serro de Guanacaure [...]. Y avía en este serro antiguamente oráculo, por donde el maldito Demonio hablava». Pero la equivalencia de significación entre el vocablo andino *huaca* y la palabra española oráculo resulta todavía más evidente cuando Cieza empieza a describir a Vilcanota, con estas exactas palabras: «El terçero *oráculo* y *guaca* de los Yncas era el templo de Bilcanota, bien nombrado en estos reynos, y adonde [...] el Demonio tuvo grandes tienpos poder grande y hablava por boca de los falços çaçerdotes que para servicio de los ydolos en él estaban» (Ibíd., pp. 83-84, cap. 28; cursivas nuestras). Y la misma asociación conceptual *huaca*-oráculo el cronista la vuelve a proponer más adelante, allí donde narra cómo el Inca Huayna Capac a su llegada a Latacunga (Ecuador) despachó hombres de su confianza, de su mismo linaje, a averiguar la exacta cantidad de bienes yacientes en los depósitos imperiales, a fiscalizar la conducta de los gobernadores locales, y a verificar si a todos «los tenplos del Sol y los *oráculos y guacas*» de las provincias

[1] De *willay,* «avisar, contar, relatar, informar», y *uma,* «cabeza, cabecilla, jefe» (Cerrón, 1994, pp. 78 y 83).

norteñas les habían entregado adecuados recursos y provisiones (Ibíd., p. 191, cap. 65; cursivas nuestras). Así mismo, algo parecido expresa Cieza con referencia a «la guaca de Ancocagua, donde» —dice— «también avía oráculo muy antiguo y tenido en gran veneración». Finalmente, de Coropuna el cronista recuerda que era un santuario dotado de enormes riquezas, donde «el Demonio» contestaba a las consultas todo el tiempo, y no solo en determinadas ocasiones ceremoniales como en los otros oráculos, y de Apurimac menciona que era un oráculo que respondía a las preguntas «por el tronco de un árbol» (Ibíd., pp. 85-86, cap. 28).

En cuanto al gran santuario oracular de Pachacamac, ubicado en el valle de Lurín, en la costa central peruana, en *El señorío de los Incas* Cieza apenas alude a él, pero solo porque —como por lo demás él mismo explica— de este santuario ya se había ocupado en forma extensa en la *Primera parte* de su crónica, que es fundamentalmente una larga descripción del paisaje físico, humano y cultural del territorio andino. En efecto, en el capítulo dedicado al valle de Pachacamac se encuentra valiosa información, basada en el testimonio oral de ancianos lugareños, sobre la organización y el funcionamiento de dicho centro religioso. En este caso, Cieza no menciona la palabra *huaca* ni el término «oráculo»; sin embargo, cuenta que el «ídolo» de Pachacamac «daba respuestas» en ocasión de solemnes y grandiosas ceremonias, durante las cuales los sacerdotes del dios entraban en un estado de frenesí muy parecido al de Apolo[2]. La referencia al oráculo de Delfos es clara y directa, y es muy probable que la comparación con el antiguo oráculo griego a Cieza se la haya sugerido la lectura de la *Corónica de las Indias: La hystoria general de las Indias* (1547) de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, autor al cual alude en diferentes partes de su obra (Cieza, 1984, p. 168, cap. 52; 1987, p. 6, cap. 2, y 34, cap. 12. Cfr. Millones, 2001, pp. 60-61). De hecho, Oviedo, quien vivió largos períodos en Centroamérica, pero nunca estuvo en los Andes, al narrar la historia de la conquista del Perú, reprodujo en forma integral, en la segunda edición de su crónica[3], la relación de Miguel de Estete (1534) sobre la expedición de Hernando Pizarro a Pachacamac, introduciéndola con un preámbulo en el cual Pachacamac es explícitamente comparado con el oráculo

[2] «Dentro del templo donde ponían el ydolo, estauan los sacerdotes que no fingían poca sanctimonia. Y quando hazían los sacrificios delante de la multitud del pueblo, yuan los rostros hazia las puertas del templo, y las espaldas a la figura del ydolo: lleuando los ojos baxos y llenos de gran temblor, y con tanta turbación, según publican algunos Indios de los que oy son biuos: que casi se podrá comparar con lo que se lee de los sacerdotes de Apolo: quando los gentiles aguardauan sus vanas respuestas» (Cieza, 1984, p. 213, cap. 77).

[3] Oviedo publicó la primera edición de *La historia general de las Indias* en 1535 y, doce años después, una nueva edición revisada, ampliada y actualizada de la obra, con el título de *Corónica de las Indias: La hystoria general de las Indias* (Slive, 2008, p. 486).

de Delfos (Oviedo, 1855, IV, p. 187, lib. 46, cap. 11). Esta anotación de Oviedo debió de despertar la atención de Cieza, el cual, a pesar de no haber tenido una verdadera educación formal —se embarcó para las Indias a los trece o catorce años de edad— no solo fue un ávido lector de cuanta relación y documento relativo al Perú pudo tener entre las manos y, al parecer, también de los autores clásicos más difundidos en su tiempo, sino sobre todo poseyó una honda capacidad de reflexión sobre los textos (MacCormack, 2007, p. 15, nota 37; Millones, 2001, pp. 56-59; Sáenz, 1985, p. 47). En particular, la analogía entre los santuarios de Pachacamac y Delfos planteada por Oviedo debió de resultarle iluminadora cuando, durante su estadía en el Cuzco en 1549-1550, se puso a recoger datos sobre la historia y la cultura inca, y los señores cuzqueños empezaron a hablarle profusamente de sus *huacas* y los ritos divinatorios a ellas asociados.

De hecho, Cieza fue el primer cronista en utilizar la palabra «oráculo» para designar a las *huacas*, entendiendo por «oráculo» un santuario con alguna imagen sagrada («ídolo») que tenía la facultad de contestar a las preguntas de los fieles y prever el futuro. Es lo que se desprende con cierta claridad de un pasaje de su crónica, donde, justo luego de describir los principales *oráculos* y *huacas* de los incas, habla de una grandiosa ceremonia oracular que, al tiempo del Tahuantinsuyu, tenía lugar anualmente en el Cuzco. A ella —dice el cronista— eran llamadas a participar y hacer predicciones «todas las estatuas y bultos de los ydolos que estaban en *las guacas, que eran los templos donde ellos* [los andinos] *adoraban*» (Cieza, 1985, p. 87, cap. 29; cursivas nuestras). En suma, de esta cita y todo lo anterior se colige que Cieza percibió la gran importancia que las *huacas* tuvieron en el Imperio inca y se esforzó por encontrar algún término español que expresara plenamente su naturaleza y función. Y, gracias a una referencia accesoria de Oviedo a la Antigüedad clásica, que le pareció tener plena concordancia con determinados aspectos de la religión andina referidos por sus informantes cuzqueños, llegó a concebir a las *huacas* como «oráculos», o, para ser más exactos, como «santuarios oraculares», es decir, como lugares de culto organizado donde se encontraban representaciones de seres sobrenaturales que hablaban con los sacerdotes y contestaban a sus preguntas ¿Estuvo Cieza en lo cierto?

Un cronista contemporáneo de Cieza, Juan de Betanzos, a lo largo de su S*uma y narración de los Incas*, que escribió a inicios de la década de 1550, menciona la palabra *guaca* decenas de veces. Vecino del Cuzco y casado con una princesa de la más alta aristocracia inca, Betanzos alcanzó un excelente conocimiento de la lengua quechua, de la cual, al parecer, llegó a compilar un diccionario y una gramática hoy perdidos, y en su crónica registró con minuciosidad un conjunto

de relatos sobre la historia inca que posiblemente recogió de la boca de su esposa y sus parientes políticos. En la obra, el término *huaca* es recurrente, lo que confirma el importante rol que el fenómeno religioso expresado por dicho vocablo debió de desempeñar en el mundo andino antiguo. Ya en el primer capítulo, al narrar el origen mítico de la *huaca* de Cacha —la que hoy se conoce como el templo de Raqchi, en la margen derecha del río Vilcanota, en la provincia de Canchis, Cuzco (Sillar, 2002)—, Betanzos menciona repetidamente la palabra, y la primera vez que lo hace se preocupa de explicar que su significado era el de «adoratorio o ídolo» (Betanzos, 2004, p. 54, parte I, cap. 1). Sucesivamente, en numerosas ocasiones, repite lo mismo, asociando de continuo, casi en forma automática, a la palabra *huaca* el término «ídolo», como para querer dejar bien claro el concepto al lector. Hay un pasaje particularmente ilustrativo al respecto. Allí donde habla de los rituales propiciatorios que el Inca Pachacuti hizo antes de emprender las guerras de conquista que habrían transformado el pequeño reino del Cuzco en el centro de un vasto imperio, Betanzos escribe: «antes que se hubiese de partir [Pachacuti] hizo él mesmo muchos y muy grandes sacrificios a todas las guacas e ídolos, especialmente al Sol y a este *ídolo de Cacha*, e mandó a los que en la ciudad ansi quedaban, que siempre tuviesen cuidado de hacer sacrificios al Sol e a las *guacas e ídolos*» (Betanzos, 2004, p. 127, parte I, cap. 18; cursivas nuestras)[4]. Análogamente, al hablar del santuario oracular de Catequil, ubicado en la región de Huamachuco (en la sierra septentrional del Perú), el cronista dice que «en aquella provincia había una gran *guaca e ídolo*». Sin embargo, si bien Betanzos[5] describe muy claramente a Catequil como un oráculo», en ningún momento utiliza este término, que parece no serle familiar, o inclusive conocido, dado que no lo menciona en toda su crónica. Para él *huaca* significa fundamentalmente «ídolo», aunque en unas ocasiones parece otorgarle también el significado de «santuario».

Esta ambigüedad terminológica de Betanzos ha sido notada por Maarten Van de Guchte en una notable tesis doctoral, inédita, de 1990, sobre las piedras esculpidas incas. En ella se señala la necesidad de una atenta exégesis de las traducciones e interpretaciones de la palabra *huaca* formuladas, o tan solo sugeridas, por este y otros cronistas de la década de 1550, los cuales tuvieron modo de observar muchos aspectos de la vida incaica tradicional todavía vigentes y de recoger informaciones

---

4 Véase también Betanzos (2004, p. 122, parte I, cap. 17; p. 211, parte I, cap. 39; p. 213, parte I, cap. 40; p. 217, parte I, cap. 41; p. 345, parte II, cap. 32).

5 «La cual guaca estaba en un monte, encima de un cerro muy alto, y el ídolo de ella era hecho de piedra, según que es hechura de un hombre, y estaba *en ella un viejo, muy viejo, que hablaba con este ídolo y el ídolo con él*» (Betanzos 2004: 286, parte II, cap. 16, cursivas nuestras).

de la boca de personas con un bagaje de conocimientos y experiencias eminentemente prehispánico. Van de Guchte hace hincapié —y nosotros coincidimos con él— en la importancia de esta exégesis, en cuanto orientada a dilucidar algo que todas las fuentes de la época, a pesar de la dificultad que manifiestan en definirlo y de sus consiguientes vaguedades y contradicciones, concurren en señalar como medular en el contexto del sistema de creencias y prácticas religiosas andinas (Van de Guchte, 1990, p. 243). A esta centralidad de las *huacas* en la religión andina, por lo demás, alude otra crónica de esos años: la *Relación de muchas cosas acaecidas en el Perú*, escrita alrededor de 1552 por un clérigo anónimo, la cual en varias ediciones modernas lleva el título de *Conquista y población del Perú o Destrucción del Perú*. Su autor —con toda probabilidad el padre Bartolomé de Segovia, y no Cristóbal de Molina, «El Chileno», como propuso hacia fines del siglo XIX Marcos Jiménez de la Espada (véase Porras, 1986, p. 317; Julien, 2008)—– muestra tener un conocimiento bastante preciso de varios aspectos del culto inca y, aunque no se detiene en explicar qué eran con exactitud las *huacas*, deja entender que estas representaban para los andinos el meollo de su religiosidad (Molina, 1968, p. 329).

De todas maneras, la concepción de Betanzos de *huaca* como «ídolo», y tal vez también como santuario, parece haber sido la prevalente en la época. El contador Agustín de Zárate, en la parte introductoria, dedicada a los orígenes y las creencias de los incas[6], de su *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*, publicada en Amberes en 1555, anota que los andinos rendían culto en sus templos a unas piedras llamadas *huacas*, y que solo los sacerdotes podían acercarse a estas «guacas o ídolos». Asimismo, observa que los señores étnicos no emprendían ninguna actividad sin primero consultar a las *huacas* por medio de dichos sacerdotes, quienes, al momento de entrar en comunicación con ellas, empezaban a hablar un lenguaje incomprensible a la gente común[7]. Pero Zárate no parece atribuir a este hecho particular significación, por lo menos con referencia al término *huaca*,

---

[6] Esta parte, de notable interés, sobre la religión andina —como ha patentizado Marcel Bataillon (1963) (Cfr. Pease, 1995, pp. 23 y 56, n. 31)— fue suprimida por el mismo Zárate en la segunda edición (1577) de la obra, quedando automáticamente omitida en las ediciones sucesivas, hasta que Franklin Pease y Teodoro Hampe Mártínez la volvieron a publicar en la edición de 1995 del Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, basada en el texto original de 1555.

[7] «tienen en los templos vnas piedras a quien veneran y adoran que llaman *guacas*, que es nombre de llorar, y así lloran quando en aquellos templos entran, y a estas guacas o ídolos no llegan sino los sacerdotes dellos, que de contino andan vestidos de blanco, y quando a los ídolos han de llegar toman paños blancos en las manos y van postrados por tierra *y hablan con los ydolos en otra manera, que los indios no entienden* [...] y los caciques y señores no emprenden cosa sin que primero la consulten con los sacerdotes, y los sacerdotes con los ídolos» (Zárate, 1995, p. 52, cursivas nuestras).

ya que hacia el final de su crónica reafirma en forma bastante categórica que *huaca* significaba «ídolo»[8]. Y exactamente la misma glosa se encuentra en numerosos pasajes de la *Relación de la religión y ritos del Perú*, escrita alrededor de 1561, con toda probabilidad por fray Juan de San Pedro (Topic & Deeds, 2008, p. 321). En ella se da cuenta de las actividades inquisitoriales y represivas de la religión ancestral de los habitantes de la región de Huamachuco, en la sierra septentrional del Perú, llevadas a cabo por un grupo de misioneros de la orden de San Agustín en la década de 1550. La relación contiene una riquísima información sobre las creencias y las prácticas religiosas locales, las cuales estaban centradas en el culto de las *huacas*. En las primeras líneas, el autor se preocupa de explicar al lector que los indios llamaban *huacas* a los «oratorios», en los cuales se encontraban «ydolos y muchos hechizeros» (Juan de San Pedro, 1992, p. 157), pero luego, a lo largo del texto, asocia más bien el vocablo *huaca* con la palabra «ídolo», presentándolos prácticamente como equivalentes. En diferentes pasajes, hablando de esta o aquella *huaca*, repite «guaca o ydolo» (Ibíd., pp. 180, 187, 190, 191,195, 214, 215, 216) o «ydolo y guaca» (Ibíd., pp. 160, 169, 176, 177, 191, 196, 214). Y, refiriéndose a Catequil, «la *guaca e ydolo* de más reverencia y más general de toda la tierra», el agustino dice que esta era una piedra esculpida colocada sobre una peña en la cima de un cerro y que, más abajo, había «un gran pueblo para su servicio», donde estaban numerosos sacerdotes y servidores dedicados a su culto (Ibíd., 1992, p. 176; cursivas nuestras). Asimismo, el religioso relata que al tiempo de los incas el santuario estaba dotado de ingentes recursos y recibía ofrendas y tributos de parte de poblaciones de todos los Andes, desde Quito hasta Cuzco y, para explicar su fama e importancia, señala que Catequil era la *huaca* que más «hablaba» entre todas las de aquella región: «e*ra donde mas de por toda aq.lla t.rra hablaua el demonyo*» (Ibíd., 1992, p. 177, cursivas nuestras), lo que implica evidentemente que también las otras *huacas* hablaban. En efecto, cuando en el texto se describen, o incluso solo se mencionan, las diferentes *huacas* descubiertas por los agustinos, siempre se hace alusión a que estas tenían sacerdotes y mantenían una comunicación oral con ellos. Así mismo, cuando el autor al inicio de la relación alude en términos generales a las características y las facultades de estos sacerdotes andinos y sus quehaceres, la capacidad de platicar con las *huacas* y el relativo rito de consulta son presentados como los aspectos centrales y definitorios de su ministerio y sus performances rituales. En ese contexto, el agustino utiliza el término «oráculo», pero solo con referencia a la respuesta —o el «engañoso oráculo», como la llama— brindada por la *huaca* debidamente consultada por sus

---

8 «ydolo, que ellos llaman guaca» (Zárate, 1995, p. 318).

sacerdotes-custodios[9]. De todas maneras, a lo largo de todo el texto se colige con claridad que para él *huaca* significa fundamentalmente «ídolo» o «santuario».

Definitivamente, esta glosa del término fue la prevalente entre estos primeros cronistas que se interesaron, aunque con diferentes motivaciones y perspectivas, en la religión andina y la cultura inca, logrando acopiar una extraordinaria cantidad de informaciones sobre un mundo que se estaba literalmente desvaneciendo, o de cualquier modo transformando en forma acelerada, frente a sus ojos. La única voz parcialmente discordante es la de Cieza, al parecer el menos instruido de todos, ya que Zárate fue un letrado con formación clásica —«sabio y leído en letras latinas— como lo describe el mismo Cieza (1994, p. 223, cap. 74)— y Betanzos, por pertenecer a una respetable familia del norte de España, tuvo que tener un buen nivel de instrucción formal. Además, sabemos que este último, a diferencia de Cieza, alcanzó un profundo conocimiento tanto de la lengua quechua, al punto de ser encargado hacia 1536-1538 de redactar el primer catecismo cristiano en dicho idioma, como de la realidad y la idiosincrasia indígenas en general (Martín, 2004, pp. 22-24; Porras, 1986, p. 309; Domínguez, 1994). En cuanto a fray Juan de San Pedro, este debió necesariamente de tener una cierta preparación teológica, pues fue nombrado primero prior del monasterio de Huamachuco y luego elegido provincial de su Orden, cargos desde los cuales organizó y condujo las primeras indagaciones de campo sistemáticas sobre la religión andina, aunque para los fines de su erradicación (González, 1992, pp. 9-10; Topic & Deeds, 2008, p. 321). Entonces, al proponer que la mejor palabra para expresar el significado de *huaca* era «oráculo» ¿estuvo Cieza planteando una traslación extemporánea, producto de la transposición en el mundo andino de una noción azarosamente sacada de alguna vaga referencia cronística a la Antigüedad clásica? O, por lo menos, ¿estuvo haciendo una generalización impropia sobre la base de la apreciación de unos cuantos grandes santuarios inca que, como el de Pachacamac, efectivamente tenían características oraculares? (Curatola, 2013).

Las definiciones de los diccionarios quechua-español de los siglos XVI e inicios del XVII avalan las glosas de Betanzos, Zárate y del autor de la relación agustina

---

[9] «El hechizero avia de Entrar a hablar con la guaca tenyan aquel lugar bien adereçado los criados de la guaca ponyan vna manta muy pintada y muy grande como velo para q. no viese El pueblo al hechizero En tanto q.l hablaba a la guaca y quando la hablaua respondia la guaca Rezio para q.l pueblo la oyese y lo q. pedia y queria dar alg.os dizen q. las mas vezes no respondia El demyo [sic] sino q.l hechizero fingia la boz pero los indios affirman Estotro [sic] q.l demonyo Respondia por cosa muy averiguada y despues de oyda la Respuesta y engañoso oraculo q. muchas vezes y las mas mentia hazian grandes fiestas mataban coyes y ovejas y la sangre daban a la guaca» (Juan de San Pedro, 1992, pp. 170-171).

y, de algún modo, indirectamente, desautorizan la de Cieza. En el diccionario más antiguo, el publicado por fray Domingo de Santo Tomás en Valladolid en 1560, la palabra *gvaca* es traducida como «templo de ydolos, o el ydolo mismo» (Domingo de Santo Thomas, 1560b, p. 131). Asimismo, en el *Vocabulario* (anónimo) de 1586, promovido por el III Concilio de Lima e impreso por el tipógrafo Antonio Ricardo, *huaca* es «idolo adoratorio, o cualquier cosa, señalada por la naturaleza» (Anónimo, 1951, p. 45). Y, análogamente, el *Vocabulario* del jesuita Diego González Holguín, de 1608, atribuye a *huacca* el significado de «Ydolos, figurilla de hombres y animales que trayan consigo» (González Holguín, 1952, p. 165), y el de 1619 de otro jesuita, Diego de Torres Rubio (1754, f. 85v.), glosa *huakca* como «Ydolo, cosa extraordinaria fuera del común». El vocablo, con la grafía *huaka*, se encuentra también en el diccionario aymara de 1612 del jesuita Ludovico Bertonio, donde es definido como «Idolo en forma de hombre, carnero, & c. y los cerros que adorauan en su gentilidad» (Bertonio, 1984, parte II, p. 143). De todas estas glosas se desprende que la voz *huaca* se aplicaba genéricamente a toda imagen y lugar sagrado del culto autóctono, pero, al mismo tiempo, que el término encerraba una complejidad semántica tal que volvía ardua su comprensión a los españoles y, por lo tanto, su traducción cabal y unívoca al castellano. Por otro lado, resulta evidente que el vocablo debía de expresar una categoría básica y generalizada del sistema de creencias, representaciones colectivas y prácticas rituales de los pueblos andinos de los siglos XV-XVII.

La noción de *huaca* en los estudios andinos

De hecho, no hay estudioso de la religión (y la cultura) andina antigua y colonial que en el curso de sus investigaciones no haya tenido que tomar en consideración la palabra *huaca*. Sobre el significado del vocablo existe una abundantísima bibliografía[10]. Por lo general, los investigadores, basándose ya sea en los diccionarios quechua y aymara de los siglos XVI y XVII, como en lo expresado por varios cronistas que se esforzaron de entender y explicar el término *huaca*, en particular el Inca Garcilaso de la Vega, han coincidido en que los andinos lo debieron de utilizar para indicar, genéricamente, cualquier entidad, objeto o lugar de carácter sagrado. Así, por ejemplo, en 1853, el suizo Johann Jakob von Tschudi, precursor

[10] Veánse, entre muchos otros, Tschudi (1853), Jijón y Caamaño (1919, pp. 1-97), Rowe (1946, pp. 295-297); Karsten (1983[1952], pp. 179-183); Duviols (1977, pp. 373-374); Maxwell (1983); Szemiński (1987, pp. 90-95); Salomon (1991, pp. 16-19); Jiménez Borja (1992); Ziólkowski (1997, pp. 38-41); y ,en particular, Van de Guchte (1990, pp. 237-271 y 312-320); Astvaldsson (1995-1996, 1998, 2000, 2004) y Kolata (2013, pp. 148-158).

de los estudios de lingüística histórica quechua, en su *Die Kechua-Sprache* escribía que *huaca* era

> [...] toda representación de la divinidad, la divinidad misma, todo objeto sagrado en el cual reside una divinidad; todo templo o lugar que, en la creencia de los indígenas, es habitado por un espíritu, bueno o malo; las tumbas y los lugares de sepultura; toda manifestación de belleza o de fealdad extraordinaria cuya origen tiene que ser buscada afuera del orden natural de las cosas [...]; las grandes fuentes que brotan entre las rocas; pequeñas piedras de colores varios halladas en los arroyos o en la orilla del mar; los peñascos escarpados y las altas montañas; las cordilleras peruanas (Tschudi, 1853, II, p. 292. Cit. por Karsten, 1983, pp. 181-183).

No muy diferente es la explicación brindada unos 120 años después por Pierre Duviols, uno de los más acreditados representantes de la «escuela» de etnohistoria andina de las décadas de 1970 y 1980. En su clásico trabajo *La destrucción de las religiones andinas*, con referencia a las varias acepciones de la palabra *huaca*, Duviols puntualiza: «El término *huaca* —o *guaca*— tiene múltiples significados, pero todos pueden reducirse a un núcleo originario: su relación como lugar, con lo sagrado, y por ende con el culto y las ofrendas. En la práctica designaba una multitud de cosas naturales o artificiales, como ídolos, fetiches, montañas, templos, sepulcros, objetos extraños, etcétera» (Duviols, 1977, p. 373).

Por su parte, Maarten Van de Guchte consagró dos densos y bien documentados capítulos de su mencionada tesis doctoral, a explorar el concepto de *huaca* y sus múltiples dimensiones materiales, simbólicas y rituales. En ellos llega a plantear, fundamentándose en las apreciaciones de Cieza, que en el mundo inca las *huacas* —además de representar lugares de ofrendas y marcadores del ciclo de las estaciones, de tumbas, de campos de cultivo y de manantiales, así como entidades propiciatorias de las actividades bélicas— debieron de desempeñar también funciones parecidas a las de los oráculos griegos (Van de Guchte, 1990, pp. 263-264, 270 y 315)[11]. Sin embargo, en las conclusiones, el estudioso termina optando por una definición muy genérica y al mismo tiempo restrictiva del concepto con respecto a su misma argumentación, y más bien en línea con lo expresado por Betanzos y los diccionarios de lenguas andinas de los siglos XVI y XVII. En efecto, Van de Guchte resuelve que *huaca* era «un objeto material o un lugar que recibía atención ritual, y la 'fuerza' que moraba

[11] Más en general, de la tesis de Van de Guchte véanse los capítulos 9.1 (pp. 237-271) y 9.4 (pp. 312- 320) de la parte IV.

en ese objeto o lugar»[12]. Análogamente, Frank Salomon, en la introducción a la edición inglesa (1991) de esa extraordinaria compilación de mitos protagonizados por *huacas* que se conoce como el *Manuscrito quechua de Huarochirí*, de inicios del siglo XVII, expresa que *huaca* podía ser un personaje sobrehumano, un santuario, un objeto cargado de poder sagrado y hasta el mismo sacerdote de la *huaca*, y por tanto, en última instancia, «cualquier cosa material que manifestaba lo sobrehumano» (Salomon, 1991, pp. 16-17). Una definición, esta, plenamente aceptada y compartida por Astvaldur Astvaldsson, quien en la década de 1990 realizó investigaciones etnográficas sobre el culto a los *wak'a achachila* (espíritus ancestrales) en una comunidad aymara del altiplano boliviano. En varios trabajos, el estudioso se ha preocupado también de la dimensión diacrónica del fenómeno y ha intentado comprender qué significado pudo tener el término *huaca* en tiempos prehispánicos. Astvaldsson piensa, como Salomon, que la gran complejidad de la noción de *huaca* en el mundo andino antiguo y colonial sea más aparente que real, de alguna manera «epifenoménica», y que, en última instancia, esta sea de reconducirse a la categoría genérica de «lo sobrehumano», aplicada a diferentes contextos y elementos de la realidad. Así el estudioso concluye que *huaca*, para los andinos del siglo XVI, debía de significar simplemente «divinidad», notando, sin embargo, aunque de modo fugaz, que dichas entidades «sobrehumanas» para ser reconocidas como tales debían poseer «cualidades expresivas» transmisibles a los hombres, o sea, tener carácter oracular (Astvaldsson, 2004, pp. 95-96). Este particular rasgo de las *huacas* ha sido remarcado por Alan Kolata, según el cual la característica principal de los lugares y los objetos de culto que llevaban dicho nombre consistía justamente en su capacidad de poner en comunicación a los hombres con las fuerzas divinas de la naturaleza: en los santuarios la gente oraba y se dirigía a sus deidades y las *huacas* desplegaban su poder comunicativo hablando, haciendo oír su voz[13].

Para muchos investigadores, una de las principales fuentes para la interpretación del concepto de *huaca* han sido unas conocidas páginas de los *Comentarios reales* (1609) del Inca Garcilaso de la Vega, quien debía de estar bien familiarizado con el tema, pues creció y vivió hasta los 20 años de edad en el Cuzco, en estrecho contacto con toda la noble y cultivada parentela de su madre, la princesa Chimpu

---

[12] «For reason of clarity, I will define the concept of *huaca* here as "a material object or location which received ritual attention, and the 'force' which inhabited that object or location"» (Van de Guchte, 1990, p. 345).

[13] «In order to achieve that privileged state of communicative efficacy, the *wak'a* and idols and object within must be capable of speech…*Wak'as* were entities defined by their capacity for communicative exchange» (Kolata, 2013, p. 150).

Ocllo, descendiente directa del emperador Tupa Yupanqui (Garcilaso, 1945, I, pp. 39-40, lib. I, cap. 15). En la parte de la obra dedicada a la religión de los incas, Garcilaso llama la atención sobre la importancia y centralidad de la noción de *huaca* en el universo religioso y mental del hombre andino y se esfuerza por presentar en forma ordenada cada uno de los diferentes elementos y entidades que se designaban con ese nombre. Su descripción es sumamente detallada y patentiza las múltiples y variadas acepciones del vocablo, como ningún otro texto de la época colonial (Garcilaso, 1945, I: 72-75, libro II, caps. 4-5). El eminente lingüista Rodolfo Cerrón Palomino, al analizarlas, ha evidenciado la existencia de cinco sememas básicos del término *huaca*. Aquí reportamos dichos sememas, acompañados, entre paréntesis, por las citas textuales de Garcilaso tal como las reproduce Cerrón para fundamentar cada una de las unidades de significado extrapoladas:

1. Divinidad gentílica («ídolo, como Júpiter, Marte, Venus»);
2. Santuario natural («cosa sagrada [...], esto es, los ídolos, las peñas, piedras grandes o árboles»);
3. Santuario edificado («cualquiera templo grande o chico, y [...] los sepulcros que tenían [los indios] en los campos y [...] los rincones de las casas»);
4. Ofrenda votiva («cosas que [los indios] habían ofrecido al sol, como figura de hombres, aves y animales, hechas de oro o de plata o de palo, y cualesquiera otras ofrendas»);
5. Excelso/horripilante («todas aquellas cosas que en hermosura o excelencia se aventajan de las otras de su especie [...] llaman [también por el contrario] a las cosas muy feas y monstruosas, que causan horror y asombro [...], [también] a todas las cosas que salen de su curso natural») (Cerrón, 1994-1995, p. 199).

Al citar a Garcilaso, Cerrón omite dos frases, evidentemente por no considerarlas relevantes para la individuación de los sememas propuestos. Estas frases, sin embargo, nos parecen de trascendental importancia para el entendimiento de la esencia misma de la noción de *huaca*, esto es, para la comprensión del concepto básico, común, subyacente a las varias y aparentemente heterogéneas acepciones de la palabra. La primera frase representa una especie de acotación a la afirmación de que el significado principal de la palabra era «ídolo». En efecto, el autor de los *Comentarios reales*, luego de expresar que esta era su «primera y principal significación», en seguida añade que *huaca* «quiere decir cosa sagrada, *como eran todas aquellas en que el demonio les hablaba, esto es, los ídolos, las peñas, piedras*

grandes o árboles en que el enemigo entrava para hazerles creer que era dios» (cursivas nuestras). La segunda frase se encuentra unas cuantas líneas más abajo, allí donde el cronista señala que *huaca* podía significar igualmente «templo». Garcilaso escribe: «También llaman huaca a cualquiera templo grande o chico y a los sepulcros que tenían en los campos y a los rincones de la casa, *de donde el demonio hablaba a los sacerdotes*» (Garcilaso, 1945, I, p. 72, lib. II, cap. 2; cursivas nuestras). De estas aserciones de Garcilaso se colige que una de las características básicas, si no la cualidad esencial de las imágenes y los lugares considerados *huacas*, y por lo tanto sagrados, era la existencia consustancial o, al menos, la presencia en ellos de alguna entidad sobrenatural que poseía la facultad de manifestarse a los hombres en forma acústica.

Las *huacas* como oráculos

La confirmación de esta interpretación de la noción de *huaca* nos viene de diferentes fuentes. Una de ellas es una breve relación que Cristóbal de Castro, fraile dominico encargado de la doctrina de Chincha, y Diego de Ortega Morejón, corregidor de la misma localidad, escribieron en 1558 en respuesta a un cuestionario expedido por el virrey Andrés Hurtado de Mendoza (1555-1560). Al mencionar, en forma escueta, las prácticas religiosas de las poblaciones locales, Castro y Ortega anotaron que «*los yungas no adoraban al sol sino a guacas y no a todas sino aq(ue)llas que daban respuestas*» (Castro y Ortega Morejón, 1974, p. 103; cursivas nuestras). Esta idea de que las deidades andinas tenían que «dar respuestas» a los fieles se halla por lo demás expresada en forma bastante explícita en unas solemnes oraciones al dios Viracocha y a todas las *huacas*, que los sacerdotes incas entonaban durante la gran fiesta apotropaica de la Citua. En efecto, en dichas plegarias, transcritas alrededor de 1575 por Cristóbal de Molina, párroco del Hospital de Naturales del Cuzco y uno de los mayores conocedores de la lengua quechua de su tiempo, se encuentra la invocación «*Uyariway Hay niway, Iniway*», que es traducida por el mismo autor como «Óyeme, respóndeme y concede conmigo» (Molina, 1989, pp. 81-82, 95) y que, más literalmente, significa «Óyeme, dime: "¿qué?", dime: "si"» (Szemiński, 1997, pp. 24 y 58). El tipo de comunicación, entre un sacerdote invocante y una deidad llamada a contestar, y la correspondiente práctica ritual sugeridos por esta breve locución son claramente de índole oracular.

Cuán relevante fuera considerada para los andinos la capacidad de una *huaca* de contestar a quienes la interpelaran, lo muestra una tradición inca relatada por Bartolomé Álvarez, doctrinero en diferentes parroquias de Charcas, quien en 1588 dirigió al rey Felipe II un largo memorial para denunciar el fracaso de los primeros

cincuenta años de la obra evangelizadora y la persistencia de las ancestrales creencias religiosas indígenas. Su prolija descripción de las costumbres idolátricas de los andinos se inicia con un capítulo sobre las *huacas*, «su principal adoración», definidas como «ídolos», y en particular sobre cómo los incas reconocían a aquellas legítimas, verdaderas. Álvarez narra que cuando en alguna parte del Tahuantinsuyu una piedra o cualquier otro objeto móvil empezaba a hablar, mostrando de este modo de ser —por lo menos en potencia— una *huaca*, de inmediato el Inca lo hacía llevar al Cuzco y colocar en el Coricancha, el templo-oráculo del dios Sol, para luego proceder a consultar a este último sobre la naturaleza del hallazgo. Asimismo, el Inca se preocupaba de interrogar también al objeto recién hallado. Si este le contestaba, declaraba que se trataba de una *huaca* auténtica («que era buena») y que, como tal, se le debía respetar y venerar. Consecuentemente, la colmaba de dones y la despachaba de vuelta a su tierra para que allí se le rindiera el culto debido. Además, desde ese momento, no olvidaba enviarle cada año ricas ofrendas. Si, en cambio, el «ídolo» no contestaba y quedaba mudo, el Inca declaraba que se trataba de una *huaca* falsa («que no era buena») y que, por tanto, no debía ser objeto de ninguna forma de veneración (Álvarez, 1998, p. 74, cap. 133). No cabe duda de que en el relato de Álvarez el atributo esencial, la propiedad fundamental, *sine qua non*, de una *huaca*, cualquiera que fuera su aspecto o condición, era su capacidad de comunicarse en forma oral con los hombres. Algo muy parecido es expresado en uno de los relatos del *Manuscrito quechua de Huarochirí* (1608), en el cual se cuenta de cómo una mujer de la comunidad checa de Llacsatambo, un día, mientras trabajaba en su chacra, encontrara un «objeto» muy extraño. Sospechando pudiese tratarse de una *huaca*, lo llevó consigo al pueblo. Allí, dado que el objeto seguía inerte, se decidió que fuera examinado por Catiquillay (Catequil), una *huaca* «emisaria del Inca», la cual tenía fama de poder «hacer hablar cualquier huaca que no supiera hablar». Y resultó. Al ser interrogado por Catiquillay, el objeto hizo oír su voz y manifestó ser la *huaca* Llocllayhuancupa, enviada por su padre, el poderoso dios Pachacamac, para proteger a esa comunidad. Entonces, de inmediato los checas la reconocieron como su numen tutelar y transformaron la casa de la mujer que la había encontrado en un santuario donde pudiera recibir regularmente el debido culto de parte de todos los ayllus de la comunidad (¿Tomás?, 2008, p. 89, cap. 20). También en este relato, como en el anterior, «el habla» parece ser el atributo distintivo de todo ser extra-humano.

Esta misma concepción sobre la capacidad de toda deidad de manifestarse oralmente a los humanos se encuentra expresada en forma todavía más explícita en el testimonio de un clérigo presbítero residente en la ciudad de Huamanga, un tal Pedro Barriga Corro, quien en 1570 fue llamado a declarar sobre las actividades

del visitador Cristóbal de Albornoz y, en particular, sobre la vasta acción de represión del culto de crisis andino del Taki Onqoy («Mal del Canto») o Ayra («Locura») por este llevada a cabo entre los lucanas, los soras y otros pueblos de la sierra centro-meridional del Perú. Dicho movimiento nativista, de carácter milenarista y decididamente antihispánico y anticristiano, se fundaba sobre la creencia en el resurgimiento y el inminente regreso de Pachacamac, Titicaca y las otras mayores *huacas* veneradas al tiempo del Tahuantinsuyu, lo que habría llevado inexorablemente a la aniquilación de todos los españoles y sus aliados y servidores, y al advenimiento de una nueva era de gran paz y prosperidad para los pueblos del Ande (veáse Curatola, 1987, pp. 96-103). Barriga refiere que los profetas del Taki Onqoy, para demostrar a la gente la total inconsistencia de la religión profesada por los invasores, arrancaban alguna cruz de las capillas cristianas y la colocaban en lugares donde acostumbraban celebrar sus ritos tradicionales y comunicarse con sus dioses. Allí se ponían a hacer preguntas a la cruz, mofándose de que ella no les contestara y se quedara como un simple pedazo de madera inerte y mudo, para seguidamente proceder a invocar e interrogar a alguna *huaca* que, al responder a sus preguntas, manifestaba toda su vigencia y poder. Según el testimonio de Barriga, dichos predicadores daban por finalizada su demostración de la total inconsistencia de las deidades de los cristianos con estas palabras: «Veis como ese palo no habla por la cruz, y que *este que nos habla es nuestro dios y criador* y a este hemos de adorar e creher, e los demás que nos dizen e predican los cristianos es cosa de burla» (Millones, 1990, p. 147, Información de servicios, Huamanga 1570, f. 54r; cursivas nuestras).

Este relato anecdótico, contado por un oscuro cura originario de Extremadura y refundido en unos renglones de las abultadas *Informaciones de servicios de Albornoz*[14], encuentra plena comprobación nada menos que en las palabras del más eminente representante de los incas de la época: Titu Cusi Yupanqui, quien entre 1559 y 1571 lideró la resistencia inca desde la abrupta y boscosa región de Vilcabamba, al noroeste del Cuzco. En un célebre memorial —el primero en absoluto de autoría andina— dictado con el auxilio del fraile agustino Marcos García al escribano mestizo Martín Pando y destinado al gobernador Lope García de Castro, Titu Cusi cuenta que su padre Manco Inca, al momento de abandonar en 1537 el pueblo de Ollantaytambo para retirarse con un puñado de fieles en Vilcabamba, dirigió a su gente un apasionado y dolido discurso, exhortándola a no confiar en lo que decían los españoles, quienes se habían revelado unos embusteros

[14] Hoy conservadas en el Archivo General de Indias, Audiencia de Lima, legajo 316. Cfr. Guibovich, 1990, pp. 35-39.

inveterados, y a no dejarse doblegar nunca por ellos. Según el relato de Titu Cusi, el Inca recomendó oponer toda forma posible de resistencia a las disposiciones y requerimientos de los extranjeros invasores. Y, en particular, en forma del todo análoga a la de los profetas del Taki Onqoy, hizo un llamado a sus seguidores a rechazar de plano a los dioses cristianos, cuyas imágenes eran patentemente simples objetos inertes, y a mantenerse fieles al culto de las *huacas*, cuya vigencia y poder quedaban fehacientemente demostrados por el hecho de que estas seguían hablándoles y manifestándoseles en forma tangible: «Los que mas aveis de hazer» —habría dicho al pie de la letra Manco en esa ocasión— «es que, por ventura esto os diran que adoreis a lo que ellos adoran que son *vnos paños pintados*, los que dizen ques Viracochan y que le adoreis como a *guaca*, el qual no es sino paño, no lo hagais sino lo que nosotros tenemos; eso tened porque, como beis, *las villcas* [esto es, las *huacas*][15] *hablan con nosotros*, y al sol y a la luna beemoslos por nuestros ojos, y lo que esos dizen no lo veemos» (Titu Cusi, 2006, p. 118; cursivas nuestras). Es probable que con la expresión «paños pintados» el Inca aludiera tanto a las imágenes (pinturas) como a los libros sacros de la liturgia cristiana (Biblia, breviarios, etcétera), los cuales, sin la facultad del «habla», evidentemente quedaban a los ojos de los andinos como simples objetos inertes, de mero carácter profano, sin ningún atributo o poder sobrehumano (Cfr. Ziólkowski, 2002, pp. 607-608).

Que lo expresado por Manco-Titu Cusi y los profetas del Taki Onqoy representara una percepción profundamente enraizada entre los indígenas y plenamente conforme a su sistema de creencias y representaciones colectivas lo corroboran dos testimonios más tardíos, de la mitad del siglo XVII, relativos a visitas de idolatrías al pueblo de San Pedro de Hacas, en la región de Cajatambo (sierra centro-septentrional del Perú). Uno se encuentra en las actas de instrucción de un juicio por prácticas idolátricas, de 1657, contra un importante sacerdote del culto autóctono y otros vecinos del lugar. En su declaración, uno de estos afirmó haber escuchado en diferentes oportunidades al acusado principal, Hernando Hacas Poma, predicar que las imágenes que estaban en las iglesias eran unos sencillos «pedazos de palo pintados y dorados mudos que *no hablaban ni daban respuesta a lo que les preguntaban*», en total contraste con sus divinidades ancestrales, que puntualmente se manifestaban, hablaban y contestaban cada vez que le hacían preguntas acompañadas de las debidas ofrendas y sacrificios (Duviols, 2003,

[15] *Villca* es una palabra de origen aymara que en el siglo XVI-inicios del XVII tenía el mismo significado de *huaca*. Para las referencias bibliográficas que sustentan esta equivalencia semántica, véase más adelante.

p. 394)[16]. Un decenio más tarde, durante una sucesiva visita de idolatría a la misma localidad, los jesuitas que la efectuaban detectaron que los sacerdotes nativos, en su afán de mantener vivo el culto tradicional, solían en sus pláticas descalificar a la religión cristiana con la misma argumentación: que los de los españoles eran en realidad seudodioses, ya que sus imágenes en las iglesias eran unos simples «palos o lienços pintados o dorados», sin vida, que nadie nunca había oído «hablar», a diferencia de Mama Coya (Reina Madre), el tradicional numen tutelar de la comunidad, que manifestaba de continuo su presencia y benevolencia contestando a las preguntas de los fieles, indicándoles cómo debían comportarse en las diferentes circunstancias de la vida y revelándoles el porvenir (Polia, 1999, p. 510)[17].

Con toda probabilidad, algo parecido quiso expresar el ya mencionado Manco Inca al conquistador Francisco Martín (¿de Alcántara?), en un curioso cuanto emblemático episodio, al parecer contado directamente por este último al cronista Pedro Pizarro (1571). Según el relato, Manco, durante el gran levantamiento contra los españoles por él desencadenado en 1536, capturó a Martín y lo condujo hasta el santuario oracular de Apurimac. Allí lo hizo entrar en el aposento donde estaba la imagen de la divinidad, constituida por un grueso palo de madera, embadurnado de sangre y revestido de prendas femeninas, y delante de él procedió a consultarla. Con gran asombro, Martín oyó al ídolo mismo contestar de viva voz a las preguntas del Inca, quien, orgulloso por esta manifestación del poder de Apurimac, le habría entonces dicho: «¡Mira como me habla mi dios!» (Pizarro, 1978, p. 81, cap. 14)[18]. Una frase esta que conlleva en forma implícita, pero directa, una comparación con las imágenes del culto cristiano, que por falta del habla debían evidentemente considerarse simples objetos inanimados. Finalmente, vale la pena mencionar otro caso parecido, en el cual una *huaca* «habló» en presencia de un visitador de idolatrías, y su sacerdotisa, a pesar de su condición subalterna, no pudo disimular su complacencia por esa demostración de la vigencia de su divinidad tradicional. El episodio es contado en la relación anual (*Carta anua*) de 1613 sobre la obra evangelizadora de la Compañía de Jesús en el Perú, compilada por el superior de la provincia y dirigida al general de la Orden en Roma. En el documento se narra

---

[16] 15 de agosto de 1656 - 11 de enero de 1658 [San Pedro de Hacas]. Denuncia que hace don Juan Tocas principal y fiscal de la dicha visita contra Hernando Hacas Poma Libiac y muchos indios del pueblo de San Pedro de Hacas. Archivo Arzobispal de Lima, Idolatrías, Legajos III, expediente 11, f. 44); cursivas nuestras.

[17] Archivum Romanum Societatis Iesu, Letras Annuas de la Provincia del Perú, desde los años de 1664, 1665 hasta finales de 1666, f. 109.

[18] El mismo episodio es relatado también por el cronista, más tardío, Bernabé Cobo (1964, II, p. 199, libro XIII, cap. 20).

cómo en el pueblo de Chupamarcu, en la región de Huancavelica, un visitador incautara una piedra en forma «de una figura muy fea», identificada por los nativos como la *huaca* Apuhuamanilla, y la llevara a su estancia. Seguidamente, el misionero convocó en el mismo lugar a una india que le había sido señalada como servidora del ídolo, con el propósito de someterla a interrogatorio. Sin embargo, en el preciso momento en que esta puso pie en la habitación del misionero, se oyó salir de la piedra una voz que decía, en quechua: «*Hamuy çumac ñusta*», o sea, «Sea bienvenida hermosa princesa». Frente al atónito y medio desfallecido visitador, la mujer procedió entonces con mucho sosiego a rendir homenaje a la *huaca*, para finalmente exclamar, a modo de explicación: «Mira Padre que esta piedra es nuestro Dios» (Polia, 1999, p. 342. Véase también Redden, 2008, p. 122). Prácticamente las mismas palabras de Manco Inca a Francisco Martín en el oráculo de Apurimac. Definitivamente, todos estos testimonios —además producidos en momentos de profunda crisis y áspero conflicto, durante los cuales por lo general los individuos y los grupos tienden a aferrarse a los fundamentos mismos de su sistema de creencias y representaciones colectivas— son muy claros y coincidentes en el mostrar cómo los andinos de los siglos XVI y XVII concibieran a la facultad de «hablar», de comunicarse con los hombres, como la prerrogativa básica de todo ser extrahumano y el verdadero rasgo discriminante entre las entidades/elementos de la realidad dotados de poder y fuerza vital y el mundo de las cosas inanimadas.

Todas estas entidades extrahumanas capaces de comunicarse, «hablar» con los hombres eran llamadas *huaca*, o también —como hemos encontrado mencionado en el discurso de Manco Inca en Ollantaytambo, relatado por su hijo Titu Cusi Yupanqui— *vilcas* (*huillca*, *willka*). Este último término, en efecto, tiene un significado del todo análogo al de *huaca*, del cual es en la práctica un sinónimo, como por lo demás se colige del mismo texto de Tito Cusi. De hecho, Gerarld Taylor, en el glosario que adjunta a la edición del 2008 del *Manuscrito de Huarochirí*, al definir *huillca* como «ser u objeto sacralizado; deidad menor; su santuario», atribuye a la palabra un significado idéntico al de *huaca* (Taylor, 2008, p. 19). La palabra es de origen aymara, y en el diccionario de Ludovico Bertonio (1984: 386) es glosada como «adoratorio dedicado al Sol, o otros idolos». Pero también está presente en el diccionario quechua de González Holguín (1952, p. 693), donde se indica que la palabra española «ydolo» puede ser traducida, indistintamente, con los vocablos «*huacca*, o *villca*». Asimismo, vale la pena señalar que en la *Grammatica* de Domingo de Santo Tomás se encuentra registrada la expresión *vilcarima*, como «ídolo que habla» (Domingo de Santo Thomas 1560, 70v; véase también Szemiński, 2006, p. 653). La plena correspondencia de significado entre *huaca* y *villca* es, además,

aseverada en forma rotunda por el padre Bernabé Cobo, cuya larga y minuciosa descripción de la religión andina prehispánica, desarrollada en el decimotercer libro de su enciclopédica *Historia del Nuevo Mundo* (1653), empieza justo con la explicación de que «con dos nombres llamaban estos indios a sus dioses, que son Vilca el uno y el otro Guaca, y cualquiera dellos significa en común no sólo cualquiera dios e ídolo, sino también todo lugar de adoración, como templos, sepolturas y cualquiera otro de los que veneraban y en que ofrecían sacrificios» (Cobo, 1964, II, p. 149, lib. XIII, cap. 1). Algo parecido había sido anotado casi un siglo antes por otro cronista, Juan de Matienzo, oidor de la Audiencia de Charcas. Sin embargo, este, en su minucioso y sumamente bien documentado tratado sobre las instituciones políticas y jurídicas del Virreinato del Perú, de 1567, no se había limitado a señalar que los términos *huaca* y *villca* eran sinónimos, sino había expresado que el significado verdadero de ambos era «oráculo». Sus palabras son inequívocas: «*Las que verdaderamente se dicen huaca, y por otro nombre vilca, son oráculos y adoratorios* que comúnmente están en cerros muy altos, adonde adoran por ídolos a piedras o plantas, y allí tienen ídolos de oro y plata, y les ofrecen corderos, coca, cuyes (que son como conexos), y oro y plata, creyendo que aquellas piedras son sus dioses» (Matienzo, 1967, p. 129, cap. 39).

La plena equivalencia de significado entre la palabra quechua *huaca* y el término español «oráculo» que se colige de la anotación de Matienzo, así como, directa o indirectamente, de los demás textos y documentos traídos a colación, está implícita también en un mito de origen de las *huacas* relatado por Hernando de Santillán, oidor de la Audiencia de Lima, quien, alrededor de 1563, escribió un texto titulado *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas*. La relación contiene precisas y singulares informaciones sobre la religión autóctona, sacadas de un manuscrito, todavía no hallado, sobre las *huacas* del Cuzco de su contemporáneo Polo de Ondegardo, corregidor del Cuzco y uno de los más profundos conocedores del mundo inca (Porras, 1986, p. 326). El mismo Santillán hace referencia explícita a la relación de Ondegardo[19], y de hecho el mito en cuestión es claramente inca-cuzqueño, ya que atribuye la introducción del culto a las *huacas* a la acción del Inca Tupa Yupanqui.

Según el mito, cuando el Inca estaba todavía en el vientre de su madre, por arte de magia se le oyó la voz, revelando que el ser que daba vida a la tierra moraba en las tierras bajas, cerca al mar, en el valle de Ichsma. Muchos años más tarde,

[19] «La adoración de las guacas, según la relación que parece más cierta [...]». «[...] como se verá por la 'Relación' que sobrello tiene fecha el dicho licenciado Polo» (Santillán, 1968, pp. 111-112, nº 22).

cuando Tupa Yupanqui ya adulto devino emperador, la madre decidió contarle ese misterioso episodio. El Inca resolvió entonces ir a visitar ese valle lejano, para conocer al dios que tan asombrosamente se había manifestado a través de su propia boca. Una vez allí, pasó mucho tiempo en oración y ayuno, hasta que a los cuarenta días, desde una piedra, el ser misterioso finalmente le habló, confirmándole que era él quien daba vida a todo lo que existía en el mundo de abajo (esto es, de la costa), así como el Sol, su hermano, animaba al mundo de arriba (de las tierras altas andinas). En seguida, el Inca y su gente, en signo de reconocimiento por la benevolencia que tan poderoso ser les había mostrado al manifestarse, sacrificaron un gran número de camélidos y quemaron cuantiosos tejidos en su honor, para luego preguntarle qué más podían hacer para honrarlo aún más. El dios les pidió entonces que levantaran un santuario dedicado a su culto. Tupa Yupanqui inmediatamente mandó erigir un grandioso templo sobre la misma colina donde se encontraba la piedra desde la cual el dios le hablaba. Cuando el santuario fue ultimado, el dios al fin le reveló su nombre, Pachacamac, «el que anima la tierra»; el mismo con el cual desde ese momento fue conocido el antiguo valle de Ichsma. Sin embargo, todavía no plenamente satisfecho, Pachacamac solicitó al Inca que construyera otros tres templos, para tres de sus hijos: uno en el valle de Mala, otro en el valle de Chincha y un tercero en Andahuaylas. Y un cuarto hijo lo ofreció directamente al Inca, para que este lo tuviera siempre consigo y lo consultara todas las veces que fuera necesario. Obediente y agradecido, Tupa Yupanqui hizo erigir los santuarios en los lugares indicados, y fue desde estos que se fueron paulatinamente multiplicando todas las otras *huacas*, siguiendo exactamente el mismo procedimiento, esto es, hablando a la gente y solicitando nuevos adoratorios para sus hijos, y así *ad infinitum*.

Este mito ha sido tomado anteriormente en consideración por Thomas Patterson (1985, p. 164; 1992, p. 89) y María Rostworowski (1992, p. 52) como testimonio de la presencia de «sucursales» (*branch oracles*) o «enclaves religiosos» del oráculo de Pachacamac en diferentes partes del territorio andino. Los dos estudiosos, sobre la base del relato de Santillán, así como de informaciones de Diego Dávila Brizeño (1584) y Cristóbal de Albornoz (1584), y de tradiciones acopiadas en el *Manuscrito de Huarochirí*, han puesto en evidencia cómo fuera creencia difundida que Pachacamac estaba unido por vínculos de parentesco con otras *huacas*, consideradas «mujeres, hijos y hermanos» suyos, interpretando este hecho fundamentalmente como expresión de la existencia de precisas relaciones políticas y económicas entre el gran santuario del valle de Lurín y diferentes señoríos locales. Según Patterson, el establecimiento de santuarios «sucursales» habría respondido a una precisa política de la casta sacerdotal del oráculo, para extender su influencia

sobre diversos grupos étnicos y asegurarse así un suministro regular de bienes y fuerza de trabajo de parte de ellos.

Aunque sus observaciones son, en términos generales, razonables, Rostworowski y Patterson no parecen haber reparado en que el relato acopiado por Polo de Ondegardo y reproducido por Santillán no es precisamente un mito de las poblaciones de la costa sobre el poderío y la influencia regional o interregional de Pachacamac, sino más bien un mito inca-cuzqueño sobre el origen de las *huacas* en general. De hecho, toda la fábula está destinada a explicar el gran número de *huacas* existentes alrededor del Cuzco. Lo expresa claramente el mismo Santillán en las palabras con las cuales introduce y concluye la narración del mito. Dice al inicio: «La adoración de las guacas, según la relación que parece más cierta [la de Polo], es que es moderna introducción por Topa Inga, y dicen que el origen de adorar las guacas y tenellas por dios, nació que estando la madre de dicho Topa Inga preñada». Y finiquita:

> [...] de aquellas guacas [los santuarios construidos por Topa Ynga] fueron multiplicando muchas más, porque el Demonio, que por ella les hablaba, les hacía creer que parían y les hacía hacer nuevas casas, y adoraciones a los que creían que procedían de las dichas guacas, y a todos tenían por sus dioses. [...] Lo cual fue en tanta multiplicación, que ya casi para cada cosa tienen su guaca [...]; como pocos días ha que por industria y diligencia loable del licenciado Polo, se descubrió en el Cuzco una grand suma destas guacas, a quien adoraban por dioses (Santillán, 1968, pp. 111-112, n° 28).

En la narración Pachacamac es presentado como el progenitor de todas las *huacas*, es decir, como el modelo original y primario del todas las otras deidades. ¿Y, cómo se configura este arquetipo? Pachacamac al inicio es solo una «voz», que dimana primero de un ser todavía no nacido y, luego, de una piedra; y, finalmente, la divinidad adquiere plena identidad y presencia cuando Tupa Yupanqui le hace sacrificios y ofrendas y le erige un santuario. «Y allí le dijo la guaca al inga que su nombre era Pachacamac» (Santillán, ibíd.). Si Pachacamac fue, como de manera concordante indican las fuentes escritas y las evidencias arqueológicas, un gran oráculo, el oráculo de los oráculos; si en el mito dicha *huaca* primordial se caracteriza por tres rasgos esenciales, esto es, (1) la facultad de «hablar» a los hombres, (2) un elemento físico (una piedra) desde el cual ejerce esta facultad, y (3) un santuario, que con su personal y su parafernalia resguarda el ídolo y garantiza una apropiada relación entre la divinidad y los fieles; y si todas las demás *huacas* eran concebidas como descendientes en línea directa de Pachacamac, entonces se tiene que deducir que estas últimas debían necesariamente poseer la misma naturaleza de

su progenitor y, en particular, tener sus mismas características básicas, o sea, la facultad del «habla», una manifestación física (un «ídolo») y templo (un lugar de culto regido por sacerdotes).

En la crónica de los agustinos de Huamachuco figura un breve cuento relacionado con la figura del dios Catequil que tiene muchas analogías con el mito de Pachacamac y el origen de las *huacas* que acabamos de reseñar. En este caso, el tema es la resurrección y multiplicación de las *huacas* luego del total arrasamiento de un santuario oracular llevado a cabo por los extirpadores de idolatría. Según el relato, algún tiempo después de la destrucción del templo y de la imagen lítica de Catequil, hechos literalmente polvo por los padres agustinos, a una mujer indígena que estaba remembrando a su antiguo y querido dios se le apareció sorpresivamente una pequeña y hermosa piedra. Intrigada, la mujer la recogió y la llevó al antiguo sacerdote de Catequil. Este empezó a interrogar a la piedra, que le contestó diciendo ser Tantaguayanay, hijo de Catequil. Entonces, el sacerdote la llevó adonde un tiempo se levantaba el santuario de su divino padre y, allí, empezó a rendirle culto. Al poco tiempo fue hallada una segunda piedra parecida a la anterior, la cual, al serle preguntado quién era, manifestó ser Tantaçoro, otro hijo de Catequil, y así la pusieron junto a la anterior y también la empezaron a venerar. Paulatinamente, los sacerdotes andinos fueron hallando numerosas piedras análogas, que igualmente resultaron ser progenie del dios. Fue así que, luego de la llegada de los españoles, el número de las *huacas* en Huamachuco se incrementó enormemente (Juan de San Pedro, 1992, p. 179). En este conciso relato sobre el renacimiento y difusión de las *huacas* en tiempos coloniales se encuentran, como en el mito anterior de Pachacamac, pero aquí en forma condensada, los tres elementos esenciales de todo fenómeno oracular: una entidad sobrehumana, identificada con un objeto determinado (una piedra «hermosa»), capaz de comunicarse oralmente con los hombres, un lugar específico donde acudir a rendirle culto y un sacerdote encargado de su cuidado que la consulta.

Otro breve relato sobre el origen de las *huacas* se encuentra en la crónica (1615) de Felipe Guaman Poma de Ayala, un indio educado en la religión cristiana y alfabetizado de la provincia de Lucanas (Huamanga), en la sierra centro-meridional del Perú. Su *El primer nueva corónica y buen gobierno* constituye uno de los más extraordinarios testimonios sobre la realidad de los andinos entre fines del siglo XVI e inicios del XVII y sobre cómo estos conceptualizaban su propio mundo y su pasado. En la obra, el surgimiento del culto a las *huacas* está asociado, como en el mito relativo a Pachacamac que acabamos de analizar, con los incas, pero en este caso no con el reinado de uno de los últimos soberanos, sino más bien

con el momento fundacional mismo de la dinastía cuzqueña. Guaman Poma dice que, según le habían contado unos indios muy ancianos, el culto de las *huaca*s había sido una creación de Mama Huaco, hija del Sol y madre y esposa de Manco Capac, el primer mítico rey de la dinastía inca. Mama Huaco habría sido una gran hechicera que, gracias a sus artes mágicas, había hecho hablar a las piedras, los ídolos de madera, los cerros y las fuentes de agua, que contestaban regularmente a sus preguntas: «esta dicha señora fue primer enbentadora las dichas uacas ýdolos» y «hacía hablar a las piedras y peñas, ýdulos guacas» (Guaman Poma, 1980, I, 63 [81] y 99 [121]). También en este relato lo que marca el nacimiento de las *huacas* y define su esencia es el habla.

Y, así como las divinidades andinas eran reconocidas como tales en primer lugar por la facultad que tenían de comunicarse en forma oral y directa con sus sacerdotes, de igual modo estos últimos se caracterizaban esencialmente por esa misma relación, esto es, por su capacidad de platicar con los dioses, de cuyos santuarios eran custodios, y de transmitir su palabra a los hombres. Por lo menos esto es lo que se colige de la clasificación jerárquica de los sacerdotes andinos esbozada por el jesuita José de Arriaga, quien tuvo un rol protagónico en las «visitas de idolatrías» llevadas a cabo entre las poblaciones de las serranías del arzobispado de Lima a inicios del siglo XVII, así como en la planificación y funcionamiento de la casa de reclusión de Santa Cruz del Cercado para «los más perjudiciales maestros y ministros de idolatría», inaugurada en la Ciudad de los Reyes en 1619 (Arriaga, 1999, p. 148, cap. 18). Su manual *Extirpación de la idolatría en el Pirú* (1621), producto tanto de sus experiencias como extirpador, como del examen de los informes de otros visitadores, representa una de las fuentes más autorizadas sobre la religión andina antigua y del primer periodo colonial. En el capítulo dedicado a presentar las numerosas clases de especialistas religiosos existentes en los Andes, Arriaga menciona por primeros, como a los poderosos y de más alto nivel, a los *huacapvillac*. *Huacapvillac* —explica el jesuita— «quiere decir el que habla con la huaca, es el mayor, y tiene cuidado de guardar la huaca y hablar con ella y responder al pueblo lo que él finge que le dice, aunque algunas veces les habla el demonio por la piedra». Y llevar las ofrendas, y hacer los sacrificios, y echar los ayunos, y mandar hacer la chicha para la fiesta de las huacas, y enseñar su idolatría, y contar sus fábulas, y reprender a los descuidados en el culto y veneración de sus huacas» (Arriaga, 1999, p. 41, cap. 3, cursivas nuestras).

La definición de Arriaga es correcta. En efecto, fray Domingo de Santo Tomás en diferentes partes de su *Lexicon* (1560) glosa la palabra *villani* como «decir, hablar, informar, parlar, relatar» (ff. 46r, 63v, 68v, 83 r, 91 r, 121 v, 155v, 177r.; Szemiński, 2006, p. 651), y el padre Diego González Holguín (1952[1608],

p. 351) traduce *villani*, *villacuni* como «referir, dezir, denunciar, anunciar»; lo mismo repite el padre Diego de Torres Rubio en su *Vocabulario* de 1619 (1754, p. 104). En cuanto a los modernos diccionarios quechuas, estos atestan concordantemente que el verbo *willay*, que procede de la raíz *willa-*, significa «avisar, contar, relatar, informar» (Cerrón, 1994, p. 83; véanse también Soto, 1976, p. 117; Calvo, 2009, V, pp. 2441-2442). Así, al ser la «p» de *huacap* un sufijo para el genitivo («de»), que indica el poseedor, y la «c» (o «q») de *villac* un sufijo de derivación, que señala el agente de la acción del verbo *willay*, la traducción más precisa de *huacapvillac* resulta ser «el que refiere por la *huaca*», o sea «el portavoz de la *huaca*». Esta traslación compendia bien la descripción de Arriaga de los *huacapvillac*, en la cual se dice con claridad que su oficio principal consistía en hablar con las *huacas* y comunicar sus revelaciones a los fieles. De todas maneras, en ella se señala también que esta clase de sacerdotes se encargaban de la custodia de los santuarios y las imágenes sagradas, así como de mantener vivo su culto, quehaceres todos que según Auguste Bouché-Leclercq (1879, pp. 226 y ss.), autor de una monumental y muy bien documentada *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, fueron propios de los sacerdotes oraculares de la antigua Grecia. Inmediatamente después de los *huacapvillac*, Arriaga (1999, p. 41, cap. 3) lista otras tres géneros de sacerdotes particularmente importantes: el *malquipvillac*, el portavoz de un *malquis*, esto es, la momia de un antepasado fundador de linaje; el *libiaopavillac*, el portavoz de Libiac, el Señor del Rayo; y el *punchaupvillac*, el portavoz de Punchau, el Sol joven. Todos ellos, como indica su denominación, se caracterizaban, del mismo modo que los *huacapvillac*, por su capacidad de interrogar a sus respectivas deidades, oír su voz y comunicar su respuesta a los fieles. Además, Arriaga añade detalles interesantes sobre los *villac*: que estos para hablar con las *huacas* entraban en trance, estado que alcanzaban también mediante abundantes libaciones de chicha[20]; y que tenían unos asistentes, llamados *yanapac* (de *yanapa-*, «ayudar»)[21], los cuales estaban

[20] «[...] cuando ellos hablan con las huacas suelen privarse del juicio, o por efecto del demonio que los entontece, hablando con ellos, o por la fuerza de la chicha que beben cuando quieren hablar con la huaca» (Arriaga, 1999, pp. 45-46, cap. 3).

[21] En el *Manuscrito de Huarochirí* (1608) se cuenta que las *huacas* tenían a su servicio individuos llamados *yana,* los cuales desempeñaban funciones claramente sacerdotales (¿Tomás?, 2008, p. 85, cap. 18; p. 101, cap. 22; y p. 105, cap. 23). Gerald Taylor (1987, p. 169, nota 32-37) señala otros dos documentos en los cuales se menciona la figura del *yana*. Uno es la *Carta anua* de 1609, firmada por el padre Juan Sebastián de la Parra, en la cual se dice que *yanac* en la lengua de los habitantes del pueblo de San Damián de Huarochirí correspondía a la palabra española «sacerdote» y que el cargo de *yanac* tenía carácter hereditario. Del texto se colige, además, que el *yanac* dirigía rituales de ofrenda (Polia, 1999, pp. 274-277). El otro documento es una *Relación* de 1611 del extirpador Francisco de Ávila, en la cual se afirma que los *yanac,* en la jerarquía de los

encargados principalmente de hacer los sacrificios a la divinidad, así como unos colaboradores, denominados *aucachic*, en el Perú central, e *ichuris*, en la sierra sur, los cuales se ocupaban exclusivamente del ritual lustral de la confesión (Arriaga, 1999, p. 42, cap. 3). Lo que confirma la persistencia en el mundo andino del siglo XVI de un sacerdocio altamente organizado y especializado, de clara raigambre prehispánica, consagrado al culto de divinidades de naturaleza oracular.

De todo lo expuesto se colige que Pedro de Cieza de León, con sorprendente perspicacia, estuvo en lo cierto. En efecto, el término español por él empleado —«oráculo»— resulta a todas luces el más apropiado para significar el concepto de *huaca*, así como se ha venido delineando a través del conjunto de datos, testimonios y elementos de juicio hasta aquí presentados. De hecho, el vocablo «oráculo» es dotado de una intrínseca polisemia, capaz de expresar la divinidad que se comunica oralmente con los hombres y al mismo tiempo la imagen que lo representa y lo identifica, así como el santuario donde mora, la contestación dada por intermedio de un sacerdote, y hasta la misma persona inspirada que transmite en nombre del dios la respuesta a los fieles. Sin embargo, en última instancia, un «oráculo» en el sentido más pleno y elevado de la palabra, en línea con lo planteado por Bouché-Leclercq, no es exactamente ninguno de estos elementos tomados por separado, sino el conjunto de los mismos. Y, por otra parte, cada uno de ellos implica y remite en forma prácticamente automática a todos los demás. Hay evidencias claras y contundentes de que el término *huaca* tuvo entre los andinos del siglo XVI, y posiblemente también de épocas anteriores, un significado equivalente, en cuanto, como se ha visto, aludía a una entidad sobrehumana, asociada en forma consustancial a una imagen u otra manifestación material y dotada de la capacidad de «hablar» a determinados elegidos, así como al lugar donde dicho simulacro-divinidad estaba y era reverenciado y consultado por los sacerdotes. Al respecto, en la ideología y en el discurso religioso andino, el énfasis, por lo menos en términos epifenomenológicos, estaba puesto en forma categórica en la comunicación oral entre la *huaca* y su sacerdote. Todas las fuentes, sean de parte española o indígena, repiten en forma casi obsesiva lo mismo. Definitivamente, el verdadero *leitmotiv* de la religión andina protohistórica fue el hecho oracular, que por lo demás no estuvo limitado a unos cuantos grandes santuarios, como el de Pachacamac o el de Catequil, sino que representó prácticamente el núcleo de toda actividad cúltica,

especialistas religiosos andinos, venían inmediatamente después de los grandes sacerdotes de las *huacas* (Ávila, 1966, p. 258). En el *Manuscrito de Huarochirí* también se mencionan repetidamente a los *yañca* (*yañaq*), como personas encargadas de oficiar determinados rituales relacionados con el calendario agrícola-ganadero y autorizadas a hablar directamente con las *huacas* (¿Tomás?, 2008, p. 55, cap. 9; p. 67, cap. 11; p. 83, cap. 17; p. 115, cap. 24; y p. 139, cap. 31).

desde el Cuzco hasta la más remota y pequeña aldea del Tahuantinsuyu. Los españoles del siglo XVI, incluso los que poseían un bagaje cultural renacentista y tenían una buena formación clásica, no estaban preparados para comprender plenamente un fenómeno que por sus dimensiones y difusión escapaba a toda experiencia histórica y religiosa del Viejo Mundo. Y si algunos cronistas pudieron llegar a reconocer ciertas similitudes de fondo entre Pachacamac y Delfos, ninguno de ellos, quizá con la excepción de Cieza, entendió la naturaleza oracular de una religión que sus mismas descripciones permiten hoy reconocer como tal. Pudieron ver e árbol —a saber, este o aquel santuario que reconocieron como un oráculo—, pero no el extraordinario y originalísimo bosque de creencias y prácticas oraculares que era la religión andina en su totalidad al momento de la llegada de los españoles. De allí la dificultad para ellos de glosar y explicar el término *huaca* como «oráculo», aun percibiendo con absoluta claridad que el culto a las *huacas* representaba el fundamento, la piedra angular de la religiosidad autóctona.

La voz (de la) *huaca*

Una vez reconocida la existencia de un amplio paralelismo semántico, entre las palabras *huaca* y «oráculo», en sus respectivos contextos, quedaría por verificarse si esto es extensible hasta la misma etimología de dichos vocablos. La de «oráculo» es clara y conocida: el término deriva del verbo latino *oro/orare* («orar», «rezar», «rogar», «hablar») y hace evidentemente referencia a la comunicación verbal entre el hombre y la divinidad. Pero, ¿cuál podría ser el correspondiente significado primordial de *huaca*, o de sus protoformas? ¿Cuál concepto, cuál categoría o cuál representación traía a la mente de los andinos la enunciación del término? Marteen Van de Guchte ha planteado que el término *huaca* se debe poner en directa relación con el verbo *huaccay*, que significa «llorar» o «gemir» (Van de Guchte, 1992, p. 271). El estudioso recuerda, al respecto, cómo fray Domingo de Santo Tomás, en su *Grammatica* (1560), notara que en dicho idioma no existían términos específicos para designar las voces de los animales, y que estas recibían genéricamente la denominación de *guacanc*, que propiamente significaba «llorar» y «gemir»[22]. Además, al parecer, Domingo de Santo Tomás percibió la existencia de una relación entre este término y el vocablo *guaca* (*huaca*), ya que justo en apéndice

[22] «[… los indios] *no tienen términos particulares para el bramar del león,* relinchar del cavallo, roznar del asno, ladrar del perro, gruñir del puerco, cantar del gallo, cacarear de la gallina, gorgear de la calandria, graznar del ánsar, y así de los demás animales y aves. A todas estas cosas que nosotros metaphorícamente llamamos por todos estos nombres (porque propiamente aquél no es cantar) los indios llaman *guacanc*, que propiamente significa 'llorar' o 'gemir'; y así quando el león brama, dizen *poma guacanc*; el cavallo relincha, *cauallo guacanc*; el perro ladra, *allco guacanc*;

al párrafo en el cual trata «De los ladridos o gemidos de los animales o cantos de aves» menciona a »los templos, adoratorios y servicio de ellos», aunque solo para decir que «para evitar prolijidad» no se va detener en explicar los correspondientes términos usados en la lengua general de los indios (Domingo de Santo Thomas, 1560a, 71v, cap. 23; véase también Van de Guchte, 1992, p. 247). De todas maneras, de plena conformidad con lo aseverado en la *Grammatica*, en el *Lexicon* publicado juntamente con ella, el fraile dominico, en diferentes entradas, atribuye al verbo *huaca-* (‘*guacani*’) [23] los siguientes significados: «arrullarse la paloma o tórtola» (15r [51]), «aullar animales» (17v), «balar las ovejas» (18v), «bramar los bueyes, o vacas» (22v), «cantar el gallo, o gallina», «cantar, o graznar el ánsar», «cantar todas las aues, o animales» (26v), «cloquear la gallina» (29v), «chillar, o rechinar» (39r), «gañir el perro, o raposo» (61v) , «gorgear las aues», «graznar el ánsar» (62v), «gruñir el puerco», «guayar, decir guayas», «gemir con dolor» (63r), «ladrar los perros» (69v), «llorar», «llorar con vozes», «llorar el niño» (72r), «piar el pollo, o alcon» (85r), «rebuznar el asno» (90r), «graznar o cantar cualquier ave» (131r), «relinchar, o gruñir, o aullar qualquiera animal generalmente», «llorar generalmente» (131v) (Cfr. Szemiński, 2006, p. 622).

Por su parte, el anónimo autor del *Vocabulario quechua* de 1586 (1951, p. 45) atribuye, en forma análoga a Domingo de Santo Tomás, al verbo *huaca-* (*huacani*) el significado de «llorar, ladrar, sonar la campana, cantar las aves, gañir, chillar», y González Holguín en su *Vocabulario* —en el cual, como se ha señalado, la palabra *huaca* aparece escrita con dos «c»: *huacca*— da para *huacani* o *huaccani* (esto es, el verbo *huaca-*, v. nota 24) «llorar» y «llorar en grito», para *huaccay* «el llanto», y para *huaccan* «sonar la campana» o «cantar las aues, gañir aullar, bramar, chillar de todas maneras de animales» (González Holguín, 1952[1608], pp. 165 y 574-575). Así mismo, en el vocabulario de Diego de Torres Rubio (1754[1619], p. 84) *huaccani* es traducido como «llorar, gemir». Por su parte, Agustín de Zárate en un pasaje de su *Historia* (1555) afirma que el vocablo *huaca* tenía relación con el llanto. Al pie de la letra: «tienen en los templos vnas piedras que adoran que llaman *guacas, que es nombre de llorar*, y assí lloran quando en aquellos templos entran» (Zárate, 1995, p. 52, cap. 9; cursivas nuestras).Y la misma información se encuentra en la *Historia general de las Indias* (1552), del clérigo Francisco López de Gómara, el cual no estuvo nunca en el Perú y cuya crónica se publicó tres años antes de la de Zárate. Raúl Porras Barrenechea cree que López de Gómara pudo en algún momento haber

el gallo canta, *gualpa guacanc*; y así en todos los demás» (Domingo de Santo Thomas, 1560a, 71r, cap. 23).

[23] La forma g*uacani* utilizada, según la costumbre de la época, por Domingo de Santo Tomás, es la primera persona de la raíz verbal *guaca-*.

tenido acceso al manuscrito de esta última, redactado con anterioridad respecto de la *Historia general*, o, sencillamente, que haya recurrido a una tercera fuente de información, utilizada también por Zárate (Barrenechea, 1986, p. 191). Como sea, los dos textos describen en forma bastante similar las ceremonias de consulta oracular. Cuentan que los sacerdotes se acercaban a las imágenes de las deidades con gran temor reverencial —postrados, de bruces, con los ojos cerrados— y al momento de hablar con ellas, para transmitirles las preguntas planteadas por los señores étnicos u otros individuos, empleaban un lenguaje del todo incomprensible a los fieles. López de Gómara, en modo muy parecido a Zárate, especifica que los sacerdotes entraban en los santuarios «llorando y guayando» y que la palabra *huaca* aludía exactamente a esa expresión de lamento[24]. De conformidad con lo señalado por los cronistas y quechuistas del siglo XVI e inicios del XVII que acabamos de reseñar, en el diccionario decimonónico del quechua de Azuay (Ecuador) de Luis Cordero (1989[1892], pp. 37-38), junto a la palabra *huaca*, traducida como «sepulcro de los indios aborígenes. Depósito de oro formado por ellos», se encuentran los lemas *huacachig* «el que hace llorar», *huacag* «el que llora» y *huacana*, con dos entradas, para las cuales se brindan las glosas «Llorar», en una, y «Mugir algunos animales; dar gritos o quejidos. Bramar las fieras. Tronar los volcanes. Murmurar las corrientes de los ríos. Sonar cualquiera otra cosa sea del modo que fuere. Todo ello es Huacana para los indios, que carecen de palabras más apropiadas», en la otra.

Sin embargo, hay que recordar que la interpretación de la palabra *huaca* como «llanto», de López de Gómara y Zárate, fue en su momento criticada y rechazada por Garcilaso de la Vega, el cual, en las páginas de los *Comentarios reales* dedicadas a explicar el significado del término, alegó la existencia de una neta diferencia fonológica, de pronunciación, entre la «c» de «huaca-ídolo» y la «c» de «huaca-llorar» y, por consiguiente, de significado entre los dos vocablos (Garcilaso, 1945, I, p. 74, lib. II, cap. 5). Al analizar las anotaciones de carácter lingüístico presentes en la obra de Garcilaso, Cerrón Palomino ha señalado que la primera corresponde a una velar glotalizada, que debería transcribirse con la «k» (*wak'a*, ídolo), mientras que la segunda a una posvelar simple, de graficarse con la «q»

[24] «Los sacerdotes visten de blanco, andan poco entre la gente, no se casan, ayunan mucho, aunque ningún ayuno pasa de ocho días, y es al tiempo de sembrar y segar, y de coger oro, y hacer guerra o hablar con el diablo, y hasta algunos se rompen los ojos para tener semejante conversación, y creo que lo hacían por miedo, porque todos ellos se tapan los ojos cuando hablan con él, y le hablan muchas veces para responder a las preguntas que los señores y otras personas hacen. *Entran en los templos llorando y guayando, que guaca quiere decir eso.* Van de bruces por tierra hasta el ídolo, *y hablan con él en un lenguaje que los seglares no entienden*» (López de Gómara, 1965, I, p. 215, parte I; cursivas nuestras).

(*waqa*, llorar) (Cerrón 1994-1995, pp. 194-195). Por otro lado, en su *Diccionario unificado del quechua sureño* (1994) el estudioso ha registrado hasta tres raíces, al presentar los lemas: (1) *waka*, «s[ustantivo]. deidad; lugar o sitio sagrado»; (2) *wak'a*, «s[ustantivo]. C[uzco]. Hendidura, abertura, grieta Fig[urado]. De labio leporino»; y (3) *waqay*, «(procedente de *waqa*-). s[sustantivo]. Llanto. V[erbo]. Intr[ransitivo]. Llorar; sonar un instrumento musical» (Cerrón, 1994, pp. 80-81). En cambio, en el monumental y pormenorizado *Diccionario quechua–español* de Julio Calvo Pérez (2009), las grafías *waka* y *wak'a* son consideradas equivalentes y al término se le atribuye (como a su sinónimo *willka*) los significados de «sepulcro, cenotafio, santuario, templo, adoratorio, deidad, ídolo, penate, osario, tesoro, sacro, sagrado; anormal, extraordinario»; mientras que se mantiene la diferencia con el verbo *waqay* glosado como «llorar, plañir; berrear (el niño); cantar y gorjear (el ave); piar; cantar (el gallo); cacarear la gallina» y todos los demás sonidos de animales, así como «sonar, cantar». En el mismo diccionario se encuentran además el verbo *waq'ay* (*waq'ayay*) traducido como «enajenarse, delirar» y la palabra *waq'a* a la cual se atribuye el significado de «loco, trastornado, poseído» (Calvo, 2009, V, pp. 2393, 2410-2411, 2415-2416). De hecho, en el quechua, «k» y «q» representan fonemas distintos, antes del siglo XX a menudo confundidos el uno con el otro por falta de criterios puntuales de notación fonética. Por lo tanto *waka* (deidad) y *waqa* (llanto) resultan ser dos palabras distintas, a las cuales difícilmente podría atribuirse una etimología común.

De todas maneras, diferente, y mucho más acorde con lo propuesto por los quechuistas de los siglos XVI y XVII, así como por López de Gómara y Zárate, es la glosa de la palabra *huaca* esbozada por el lingüista italiano Maurizio Gnerre. Este, en el estudio «La historia semántica de la voz *huaca*», en el cual desarrolla algunos de los argumentos y las intuiciones de Martin van de Guchte sobre el tema, considera que en tiempos coloniales, y posiblemente también en época prehispánica, la voz *huaca* debió de remitir de un modo u otro a experiencias acústicas. Más precisamente, Gnerre, sobre la base de fuentes del siglo XVI y XVII, así como de diccionarios modernos, como el de *El quichua de Catamarca y La Rioja* (1962) de Ricardo Nardi[25] y el *Diccionario kichua* de Glauco Torres Fernández de Córdova (1982)[26] , llega a la conclusión de que la palabra tuvo entre sus referentes a la voz o el sonido que salía de algún objeto o imagen sagrada, y

[25] «*Huaca* = llanto» (Nardi, 1962, p. 211. Cit. por Gnerre, 2003, p. 377).

[26] «*huacana*. v. Llorar, gemir, lagrimar, deplorar, lamentar; sentir; gritar; guardar; tocar; cantar; tronar; descuajar; desquiciar; conservar; cuidar; guardar; sustentar; retener; ahorrar; sollozar; desarraigar; doler; ulular; sentir dolor; sufrir» (Torres, 1982, p. 80).

que por lo tanto debió tener, entre sus significados, el de «oráculo» (Gnerre, 2003; véase también Van de Gutche, 1990, pp. 263-264). Como ejemplo, el estudioso trae a colación el caso de dos *huacas* oraculares de las cuales se habla en las actas de una causa de idolatría promovida en 1662 contra unos «hechiceros» del pueblo de San Francisco de Mangas (Cajatambo, en la sierra centro-septentrional del Perú). Las *huacas* en cuestión estaban representadas por dos cántaros: uno más grande, de nombre Llanca Anaco, descrito como prieto y forrado de piel de llama, y otro más chico, llamado Coya Huarmi («mujer reina») de forma antropomorfa, el cual estaba ataviado con típicas indumentarias femeninas en miniatura. Los nativos creían que Coya Huarmi era originaria del mar y que había llegado entre ellos para protegerlos y asegurarles bienestar. Los extirpadores descubrieron que dichas *huacas* eran veneradas en particular en ocasión de las principales fiestas de la comunidad, así como del techado de las casas, y que uno de los más importantes rituales consistía en llevarlas en solemne procesión, con música y danzas, a una fuente llamada *rimay puquio* («el manatial que habla») y colocarlas cerca del surtidor. Allí los lugareños les rendían culto y les hacían copiosas ofrendas y sacrificios, en ansiosa espera del momento en que el chorro de agua alcanzara, como por arte de magia, la boca de las vasijas y, al ingresar adentro del cuerpo de las mismas, produjera un sonido especial que era concebido como «la voz de la huaca» (Duviols, 2003, pp. 577-656)[27]. Una información parecida se encuentra en la memoria jesuítica de la mitad de la década de 1660 sobre las prácticas idolátricas del pueblo de San Pedro de Hacas (cercano al de Mangas), anteriormente citado con referencia a los sacerdotes andinos del lugar que iban predicando que los de los cristianos eran dioses patentemente falsos dado que no hablaban, a diferencia de su divinidad ancestral, Mama Coya, quien por medio de ellos contestaba regularmente a toda pregunta que le fuera puesta. En el documento se relata que dicha *huaca*, exactamente como Coya Huarmi, era un cántaro —aparentemente antropomorfo— y que para consultarla los nativos la llevaban a la orilla de una laguna, donde le rendían culto, con la expectativa de que en cualquier momento, como por encanto, del agua se levantaran unas «gruesas gotas» que al recaer directamente en la boca del pote lo fueran llenando y lo hicieran «hablar» (Polia, 1999, pp. 178-179 y 511-512)[28].

---

[27] Archivo Arzobispal de Lima, 9 de agosto -21 de octubre de 1662, San Francisco de Mangas. Causa de ydolatria contra los yndios ydolatras echiseros del pueblo de Señor San Francisco de Mangas, Legajo 5, expediente 2. Véase en particular Duviols, 2003, pp. 598, 612-613, 645-646 y 654.

[28] Archivum Romanum Societatis Iesu, Letras Annuas de la Provincia del Perú, desde los años de 1664, 1665 hasta finales de 1666, f. 109.

Pero, quizá aún más ilustrativos al respecto, son los casos de Pachacama, el oráculo de los oráculos, la *huaca* de todas las *huacas*, y del dios Viracocha y el mismo Sol, venerados en el Coricancha, el máximo templo de la religión inca, considerado el centro mismo del universo (Bauer, 2004, pp. 153-154). Importantes informaciones sobre las prácticas oraculares relativas a Pachacamac se hallan en la *Historia natural y moral de las Indias* (1590) del jesuita José de Acosta, cuyos datos sobre la religión andina están basados en acuciosas observaciones de campo y en informaciones brindadas, en entrevistas personales o a través de sus escritos, por grandes conocedores de la historia inca y la sociedad autóctona, como el licenciado Polo de Ondegardo y el clérigo Cristóbal de Molina. Acosta no solo afirma saber por información certera que, en el pasado, en dicho santuario «el demonio hablaba» y «daba respuestas», presentándose en ocasiones bajo la forma de una serpiente de muchos colores[29], sino que también describe, aunque someramente, cómo se desenvolvía el rito de consulta al dios. Cuenta que este tenía lugar generalmente de noche: los sacerdotes entraban en el aposento donde se hallaba el ídolo de Pachacamac caminando hacia atrás y formulaban sus preguntas manteniéndose de espaldas a la imagen, con la cabeza y todo el cuerpo inclinados, en signo de absoluta reverencia. El dios —refiere asimismo Acosta— se manifestaba y les respondía con una especie de «silbo» o un «chillido» estremecedor y horripilante[30]. Una información del todo análoga, pero referida a los santuarios incas del Cuzco, se halla en la *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana*, publicada en 1621 por fray Alonso Ramos Gavilán, quien, en largos años de trabajo pastoral en diferentes pueblos de la sierra meridional del Perú y el altiplano del Titicaca, fue adquiriendo un profundo conocimiento de la religión andina. Ramos Gavilán, empleando casi las mismas palabras de Acosta para el caso de Pachacamac, afirma que en el Cuzco los sacerdotes usaban consultar a las *huacas* en las primeras horas de la noche, poniéndose de espaldas a las imágenes sagradas, las cuales por lo común les contestaban con una especie de silbo aterrador. Y, hablando específicamente del Coricancha, donde ese género de rituales tenía

---

[29] «En este templo hay relación cierta que hablaba visiblemente el demonio, y daba respuestas desde su oráculo, y que a tiempo vían una culebra muy pintada» (Acosta, 2008, p. 168, libro V, cap. 12).

[30] «Ordinariamente era de noche, y [los ministros hechiceros] entraban las espaldas vueltas al ídolo –andando hacia atrás- : y doblando el cuerpo e inclinando la cabeza poníanse en una postura fea, y así consultaban. La respuesta de ordinario era una manera de silvo temeroso, o con un chillido que les ponía horror» (Acosta, 2008, p. 168, libro V, cap. 12). El Inca Garcilaso de la Vega (1609), posiblemente, basándose en el mismo Acosta, repite que «los sacerdotes y el rey entraban en su templo [de Pachacamac] a adorarle, las espaldas al ídolo (y también al salir) para quitar la ocasión de alzar los ojos a él» (Garcilaso, 1991, I, p. 394, libro VI, cap. 31).

lugar regularmente, relata que las divinidades que allí moraban, es decir Punchau (el Sol joven) y Pachayachachic (o sea, Viracocha), en algunas oportunidades se manifestaban bajo la forma de una serpiente de varios colores[31]. Posteriormente, fray Antonio de la Calancha, en el primer tomo de su monumental *Corónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú*, publicado en 1638, volvió a incidir sobre el tema, repitiendo que los sacerdotes de Pachacamac, el Sol, Viracocha y las otras mayores divinidades andinas solían realizar las consultas al caer la noche, ingresando en la cámara oracular de espaldas, y que la deidad les contestaba con un «silbo»[32]. También hay que recordar el caso de la *huaca* Casiapoma, registrado por los padres agustinos en su antes mencionada relación sobre la religión ancestral de los habitantes de Huamachuco. El redactor de la relación, fray Juan de San Pedro, cuenta que Casiapoma había sido una de las divinidades tutelares, sobre todo en tiempos de guerra, del emperador Huayna Capac y que su imagen estaba constituida por una figura vagamente humana, alta un palmo y medio y muy tosca, con un orificio en correspondencia de la garganta, en el cual los indios vertían la sangre de animales sacrificados. Y sobre el particular el religioso detalla que todos los nativos interrogados habían sido unánimes en afirmar que este temible ídolo, que tenía la capacidad de tragar una llama entera sacrificada, solía emitir tremendos «bramidos», similares a los del puma[33]. La figura de Casiapoma, «el ídolo que brama», en la cual se encuentran fáctica y paradigmáticamente conjugados la idea de *huaca* (*waka*) como «ídolo, deidad» y la acción expresada por

---

[31] «Pagávales el demonio a estos bárbaros del Pirú sus sacrificios, sólo con hablarles, que en el templo que avía en el Cuzco dava respuestas, y les hablaba visiblemente, y a tiempos le vían en forma de una culebra muy pintada. El modo que tenía de consultar a las guacas los Indios era, que a primera noche entravan las espaldas vueltas al Idolo, agobiando el cuerpo hazía tras, inclinando la cabeça y assí le consultavan la respuesta que el demonio les dava, era de ordinario una manera de silvo temeroso [...] En esta casa del Sol en el Cuzco, tenía un Idolo llamado Punchao, en forma de un Sol [...] Este era el Dios principal de los Incas , en cuyo servicio se esmeraban, y en el del Idolo llamado Pachayachachic (que es como si dixéramos el hazedor del cielo)» (Ramos Gavilán, 1988, pp. 166-167, libro I, cap. 28).

[32] «El modo de consultar dudas, o pedir respuestas los Sacerdotes en casos futuros o mercedes presentes, era entrar a prima noche vueltas las espaldas al ídolo, agobiando el cuerpo. Respondía con un silvo temeroso, i decía razones confusas, todas encaminadas a muertes o estragos de los Indios, vaticinio cruel i señorío infame» (Calancha, 1974-1981, III, p. 839, libro II, cap. 11).

[33] El nombre poma significa justamente puma, león de montaña. «Entre las otras guacas E ydolos vna de las q. mas Es de notar Es vna q. hallamos En el pueblo que se llamaua casiapoma la cual guanacap tenya En mucho y la traya en la gueRa y hera muy su querida Era de palmo y medio de largo era muy mal hecha y fea y tenya vna garganta desgaRada y en ella vn agujero y dado por Encima vn betum q. pareçia cuerpo humano mas q. palo o otra Cosa Es cosa de notar q. dizen los indios por muy averiguado q. le Echavan por la garganta vna oveja de aq.lla t.rra y la consumya Echabanle también gran cantidad de sangre de coyes dizen y afirman también q.ste ydolo andava y bramava como león y hazia gran Ruydo» (Juan de San Pedro, 1992, pp. 183-184).

el verbo *huaca-* (*waqa-*) «aullar, bramar, chillar de los animales», representa quizá la expresión más clara y tangible de lo señalado en forma lingüísticamente ambigua por los diccionarios de la época colonial y en el de Cordero de fines del siglo XIX. Una ulterior confirmación de lo anterior nos viene de una tradición recogida en 1916 en la sierra de Huancabamba, en la sierra norte del Perú, por el padre de la arqueología peruana Julio C. Tello. Este relata que los chamanes locales en tiempos de sequía iban en peregrinación a la costa, para llenar un cántaro de agua de olas del mar, destinada a ser vertida en los manantiales y las lagunas de su tierra, como ritual de propiciación de las lluvias. Estos chamanes, mientras subían de vuelta a la cordillera con su precioso cargamento de agua, se identificaban a tal punto con el espíritu del mar que, de tiempo en tiempo, lanzaban «bramidos y rugidos» felinos considerados la voz misma de la deidad (Tello, 1967, pp. 169-170). De hecho, todos los casos traídos a colación indican de forma unívoca y fehaciente que el «habla» de las *huacas* estaba constituida por voces de animales u otros sonidos o ruidos que los sacerdotes estaban en condición de interpretar, y en definitiva patentizan las asociaciones semánticas vislumbradas por Van de Guchte y Gnerre.

Además, para Van de Guchte, a los referentes «auditivos» del término *huaca* estaría de un modo u otro relacionado un ulterior significado de la palabra mencionado por algunas fuentes: el de «nariz partida» (Van de Guchte, 1992, p. 271). Una de ellas es la historia de los incas escrita en 1613, o poco después, por Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, un noble aymara, ladino, de la región de Canchis, en la sierra sur del Perú. Este, al narrar de la *huaca* de Pachacamac y de las consultas que le hacían los incas al tiempo de la guerra fratricida entre Huascar y Atahualpa, afirma en forma categórica que «guaca quiere decir naris partido o muy feo o nariz abatida» (Pachacuti Yamqui, 1993, p. 259, f. 39). Así mismo, Garcilaso, en su largo listado de las múltiples y diferentes significaciones de la palabra *huaca*, menciona a los niños que nacían con el labio partido, inmediatamente antes de las fuentes caudalosas y los guijarros de extraña forma y diversos colores que se podían hallar en los ríos (Garcilaso, 1991, I, p. 73, lib. II, cap. 4). Y González Holguín (1952, p.165) traduce «*Huacca*, *checcta cinca* o *checta virpa*» como «hombre de nariz partida, o el labio hendido».

En cuanto a los diccionarios modernos, ya hemos señalado al respecto las diferencias de pronunciación y significado entre *waka* («deidad»), *wak'a* («labio leporino») y *waqa-* («llorar, sonar un instrumento musical») registradas para el quechua sureño por Cerrón Palomino (1994, pp. 80-81). Sin embargo, el padre Jorge A. Lira, autor del más amplio diccionario del quechua cuzqueño del siglo XX —aunque bastante criticado por su heterodoxo sistema de transcripción— relativiza estas diferencias al señalar expresamente la «paronimia» de dichos vocablos, esto

es, la relación por etimología o simplemente por semejanza de forma o sonido existentes entre ellos. En efecto, en la entrada *wáka*, palabra que glosa como «Dios familiar o doméstico e idolillo que lo representa», señala como parónimos *wak'a* y *wá´ka*. Al primero de estos vocablos, en la entrada correspondiente, atribuye el significado ya sea de «hendidura», «abertura» o de «labio leporino» y, a la vez, indica como sus parónimos *wákka*, es decir, «lloro, llanto, acción de llorar», y *wákha*, «desquiciamiento, desquicio»; mientras que al segundo, *wá´ka*, lo traduce como «loco, privado de razón, alienado», en cuanto adjetivo conexo al verbo *wa'káyay*, «enloquecer, volverse loco, perder el juicio» (Lira, 1982, pp. 314-315).

Como sea, todo parece indicar que estamos en presencia de una misma área semántica, de notable complejidad y relevancia cultural, pero, ¿exactamente cuál? ¿Qué relación de significación pudo existir entre una «deidad y un santuario oracular» y la «abertura del labio leporino»? Van der Guchte ha sugerido que el referente «nariz partida» pudo estar relacionado a la inhalación de sustancias psicotrópicas por parte de los sacerdotes que querían ponerse en contacto con la divinidad (Van der Guchte, 1990, pp. 264-270). El estudioso recuerda, al respecto, que *villca*, vocablo usado en el siglo XVI —como hemos visto— a todos los efectos como sinónimo de *huaca*, era también el nombre de una planta que los sacerdotes andinos ingerían por inhalación durante los rituales oraculares. Polo de Ondegardo, alto funcionario colonial y acucioso investigador de la antigua organización sociopolítica inca, en un informe sobre la religión indígena que fue incorporado en la *Doctrina Christiana* publicada por el III Concilio Limense en 1584, refiere que los sacerdotes andinos cuando querían consultar a sus dioses, para entrar en trance, tomaban una «hierba» llamada *villca*: ponían su jugo en la chicha, de la cual para la ocasión ingerían grandes cantidades, o la consumían «tomándola por otra vía», para luego apartarse en un ambiente cerrado oscuro, donde se les oía hablar con sus deidades sin que se pudiera entender con claridad lo que decían[34]. La misma información se encuentra repetida en las crónicas del mercedario Martín de Murúa (1946, p. 318, lib. III, cap. 61; 1987, p. 434, lib. II, cap. 32) y el jesuita Bernabé Cobo, el cual en el capítulo «De los adivinos, y cómo invocaban al demonio» de su *Historia del Nuevo Mundo* (1563), luego de repetir que estos últimos para entrar en comunicación con las *huacas* se procuraban estados alterados de conciencia mediante la ingestión de chicha y

[34] «[...] y los hechizeros responden si o no auiendo hablado con el demonio en lugar oscuro, de manera que se oye voz mas no se ve con quien hablan ni lo que dizen y hacen mil ceremonias y sacrificios para este efeto, allende que inuocan para esto el demonio y emborrachanse (como está dicho) y para este oficio particular vsan de vna yerua llamada Villca, echando çumo de ella en la chicha, tómandola por otra vía» (Ondegardo, 1999, p. 93).

villca, deja entender que esta era la práctica seguida en los mayores santuarios oraculares, como los de Huanacauri y Pachacamac (Cobo, 1964, II, p. 230, lib. XIII, cap. 36).

No cabe duda de que estamos frente a un verdadero puzzle semántico, donde sin embargo todas las piezas resultan invariablemente, de un modo u otro, estar referidas al fenómeno oracular. La documentación histórica y lingüística antes presentada indica de manera unívoca que las *huacas* para ser tales debían tener la facultad del «habla», y que esta facultad se materializaba fundamentalmente en sonidos animales, musicales o de la naturaleza, como el ruido del agua que corre, concebidos como un lenguaje extrahumano que solo sacerdotes inspirados al servicio de la divinidad podían llegar a transmitir en forma comprensible a los fieles.

La dimensión sonora de las *huacas*

La evidencia arqueológica corrobora plenamente cuanto se colige de las fuentes documentales. En efecto, como ha sido notado por Mónica Gudemos, una de las características más comunes y saltantes de los antiguos espacios ceremoniales andinos resulta ser el de estar ubicados en lugares dotados de alguna fuente natural de sonido o de presentar obras, como canales y perforaciones, destinadas a producir sonido al fluir el agua o al correr el aire (Gudemos, 2008, pp. 133-134). Así, por ejemplo, tanto el oráculo de Catequil, en Huamachuco, como los diversos sitios a él relacionados existentes en el actual territorio ecuatoriano, donde su culto fue difundido por el Inca Huayna Capac, se caracterizan por la presencia de manantiales y fuentes de las cuales el agua mana —usando las mismas palabras de quienes las han estudiado (Topic, Topic & Melly, 2002)— «con una fuerza excepcional» y, por lo tanto, sin lugar a dudas, de manera muy sonora. Por su parte, Helaine Silverman y Donald A. Proulx, también sobre la base de precisas observaciones etnográficas en el pueblo de Usaca, en el bajo valle de Nasca, en la costa sur del Perú, donde hay numerosos cursos de agua subterráneos, han planteado que las divinidades de los antiguos nazcas (III-VI siglo d. C.) debieron de manifestar de continuo su presencia y omnipotencia a través del sonido producido por el flujo del agua, que en diferentes sitios se percibe justo como un «rugido» que dimana de la tierra (Silverman & Proulx, 2002, p. 212).

Pero, quizá, aún más pertinente es el caso de las botellas silvadoras, que fueron producidas por diferentes culturas de la costa septentrional del Perú, como las Vicús (II siglo a. C. –VI siglo d. C.), la Virú-Gallinazo (II siglo a. C. –II siglo

d. C.) y la Mochica (III –VIII siglo d. C.). Estas vasijas, dotadas de una cámara de resonancia y uno o dos silbatos, pueden emitir sonido, según la forma, por soplido desde el externo, es decir, por soplo directo de un individuo, o desde el interior, imprimiendo un movimiento oscilatorio al vaso y consiguientemente al líquido en este contenido. En este último caso, al introducirse el agua u otro líquido en la botella, a menudo de doble cuerpo, se forma una bolsa de aire, que, cuando se inclina el recipiente, es comprimida por el desplazamiento del líquido y empujada con fuerza hacia afuera a través del silbato, produciéndose así el sonido. Y ha sido comprobado que esto puede tener efectos psicoacústicos de gran intensidad. De hecho, según cuanto experimentado por Daniel Statnekov (1987) y Don Wright (1992), los sonidos de las botellas silbadoras, que se caracterizan por tonos diferenciales de baja frecuencia, determina un notable acrecentamiento de la sensibilidad auditiva y pueden provocar alucinaciones visivas, así como la percepción de voces humanas y animales (Pérez de Arce, 2004, p. 29). Es probable que los cantaros-*huacas* mencionados en los documentos de extirpación de idolatría de la provincia colonial de Cajatambo, los cuales «hablaban» cuando se vertía agua en ellos, hayan pertenecido a la misma clase de objetos, así como posiblemente también la imagen vagamente antropomorfa de la *huaca* Casiapoma, «alta un palmo y medio y con un orificio en correspondencia de la garganta» que según los habitantes de Huamachuco emitía bramidos. Por lo demás, ¿cómo no recordar que grandes divinidades oraculares como Pachacamac, Punchau y Viracocha se manifestaban y contestaban a sus sacerdotes justo mediante un «silbo» estremecedor?

En cuanto a estructuras sonoras propiamente arquitectónicas, Alan Kolata ha planteado que el complejo sistema hidráulico de la imponente pirámide escalonada, llamada Akapana, que domina el antiguo centro antiplánico de Tiwanaku (I milenio d. C.) y que fue la estructura más sagrada del lugar, debió generar importantes efectos acústicos. En efecto, las excavaciones de este arqueólogo en el sitio han revelado la existencia de un «sofisticado y monumental sistema de ductos de drenaje de superficie y subterráneos interconectados», en piedras finamente trabajadas (Kolata, 1993, pp. 111-116, 2003, p. 184). Este sistema hidráulico avenaba la gran cantidad de agua que caía en la estación de lluvia, de diciembre a marzo, y se debía necesariamente ir acumulando en el enorme patio hundido que se hallaba en la cima de la Akapana, y la descargaba en cascadas, de terraza en terraza, a través de canales en parte descubiertos y en parte subterráneos. Kolata, que considera que la Akapana representase a una montaña sagrada con sus arroyos y torrentes descendiendo de ella, ha planteado que el discurrir del agua en los canales al interior de la pirámide debió producir una especie de intenso y vibrante rugido,

que hacía estremecer la entera estructura (Kolata, 1993, pp. 109; 2003, p. 187). Lo que resulta totalmente consistente con la interpretación de William Isbell y Alexei Vranich sobre la naturaleza de Tiwanaku. Según estos autores, Tiwanaku fue antes que nada un centro oracular dotado de extraordinaria espectacularidad, cuyo emplazamiento, organización espacial, instalaciones monumentales en permanente arreglo y renovación, y paisaje, dominado por los picos nevados del Illimani, la montaña sagrada por excelencia de las poblaciones aymaras de la región (Reinhard, 1987, pp. 43-45), estaban prioritariamente finalizados a producir en los numerosos peregrinos de las más alejadas regiones de los Andes que lo visitaban una intensa experiencia emotiva y mística (Isbell & Vranich, 2004, pp. 172-175 y 181; Isbell, 2013).¿Y qué experiencia más asombrosa y estremecedora pudo haber para ellos, en el clímax de su acercamiento a la divinidad oracular del sitio, que oír el estruendoso murmullo de su voz proveniente de las entrañas mismas de la Akapana?

Pero aún más emblemático es el caso de Chavín de Huántar, el más importante santuario andino del Horizonte Antiguo (I milenio a. C.), que las fuentes del siglo XVII describen como un poderoso oráculo[35]. Este presenta en sus estructuras

---

[35] Hay dos relaciones de inicios del siglo XVII en las cuales se habla —sobre la base de tradiciones orales locales— de Chavín como de un centro oracular. Una es el *Compendio y descripción de la Indias Occidentales* (1628), del carmelita Vázquez de Espinoza. El religioso, quien tuvo ocasión de visitar el pueblo de Chavín en 1616, afirma que el antiguo complejo monumental que se encontraba inmediatamente afuera de la aldea había sido en tiempos prehispánicos uno de los más importantes santuarios de todos los Andes, que atraía multitudes de peregrinos por el gran poder oracular de su dios: «Junto a este pueblo de Chabin —anotó el religioso— hay un gran edificio de piedras muy labradas de notable grandeza; era Guaca y Santuario de los más famosos de los gentiles, como entre nosotros Roma o Jerusalén adonde venían los indios a ofrecer y hacer sus sacrificios; porque el demonio en este lugar les declaraba muchos oráculos y así acudían de todo el Reino; hay debajo tierra grandes salas y aposentos, tanto que hay cierta noticia que pasan por debajo del río que pasa junto a la Guaca o Santuario Antiguo» (Vázquez de Espinoza, 1969, pp. 332-333, Segunda parte, libro IV, cap. 54, nº 1732).

El otro documento en el cual se habla de Chavín como oráculo es una relación de la misión que los jesuitas Pablo Joseph de Arriaga, Luis de Teruel e Ignacio López efectuaron a las provincias de Ocros y Lampas, en el corregimiento de Cajatambo, en 1618. En ella se dice que en el Callejón de Conchucos existía una «Casa de la Huacas» que, según la tradición, había sido originalmente construida por los antiguos habitantes de la región para que fungiera de trampa mortal para el dios Huari Viracocha, muy temido por las poblaciones porque al parecer a su paso transformaba a la gente en piedra. La idea era invitarlo a descansar en dicha casa y, una vez ingresado, atraparlo y deshacerse de él. «Pero el Huari —registraron los jesuitas en su informe— que era muy sabio, entendió luego la maraña y disimulando hizo que se juntasen las Huacas en el lugar señalado, y allí las [co]nvirtió a todas en piedras de varias figuras y esta casa es muy temida, y tenida en gran veneración, y llamanla casa de las Huacas y esta en los Conchucos, si bien hablaban y daban respuesta a sus hijos los hombres, y cauezas de sus linajes que oy ay de indios en esta tierra.

templares, además de una serie de canales subterráneos para el paso del agua, diferentes conjuntos de corredores, pequeñas cámaras y ductos, que constituyen verdaderas cajas de resonancia para cualquier sonido producido en el interior, incluido el gorgoteo de la fluencia del agua (Cfr. Lumbreras, Gonzáles & Lietaer, 1976). Los estudios de arqueoacústica realizados en el complejo de galerías y ductos del Templo Viejo —esto es, el *sancta sanctorum* del lugar, donde se encuentra la monumental imagen de una divinidad con rasgos felinos conocida como «El Lanzón»— indican que este fue rigurosamente planificado para crear, tanto en su interior como en la Plaza Circular inmediatamente al exterior, fantasmagóricos efectos acústicos directamente relacionados con la actividad oracular. Además, se ha comprobado que con el *pututu*[36], instrumento musical cuyo uso ritual en Chavín está ampliamente documentado tanto por los hallazgos arqueológicos de numerosos especímenes finamente decorados, como por precisas representaciones iconográficas, puede obtenerse un sonido muy parecido al rugido de un felino (Kolar y otros, 2012, pp. 42-46), es decir, a la «voz» de la antes mencionada *huaca* Casiapoma, descubierta y destruida por los padres agustinos en Huamachuco, perfecto ejemplo de *huaca* (*wak'a* o *waka*, «ídolo») que *huaca* (*waqa*, «emite bramidos»).

Todo lo anterior confirma plenamente lo intuido hace años por Allison Paulsen, quien en un artículo significativamente titulado «The Thorny Oyster and the Voice of God», llegó a sugerir que en la Antigüedad andina el *Strombus* pudo haber proporcionado «tanto la voz del oráculo como el sonido de la divinidad» (Paulsen, 1974, p. 605). Por lo demás, que el sonido de instrumentos musicales representara una componente medular de las prácticas oraculares lo patentiza la descripción de la *huaca* Macahuisa hablando al Inca, que se encuentra en uno de los relatos del *Manuscrito de Huarochirí*. Aunque el texto quechua resulte de no fácil interpretación y traducción, el cuadro general de la acción es bastante claro: durante una gran reunión de todas las *huacas* en el Cuzco, Macahuisa, hijo

Lo qual duro hasta que los españoles llegaron a Cajamarca, porque entonces entraron otra vez en acuerdo, y determinaron que para su conservacion les convenia no dar respestas publicas a los indios sino esconderse donde los sacerdotes tuuiessen noticia de ello. Lo qual cumplieron de manera que quedaron encubiertas debajo tierra. Donde solo los hechizeros las ven y dan a los demas las respuestas de lo que a las Huacas preguntan» (Mission a las provincias de Ocros y Lampas del Corregimiento de Cajatambo. *Letras annuas de la Provincia del Perú.* 1618 [Compañía de Jesús]. Real Academia de Historia, Madrid [Signatura ms.: Jesuitas 9/3702]; en Pierre Duviols, 2003, p. 725).

[36] Instrumento andino de viento, obtenido de la concha de grandes caracoles tropicales, especialmente de la *amilia* de los *Strombidae*, en uso en los centros religiosos andinos desde el III milenio a. C. (Herrera, 2010).

del dios oracular Pariacaca, conversa con el Inca Tupa Yupanqui, emitiendo de la boca una especie de humo azulado con el cual, al parecer, toca una *antara* (flauta de pan) y un *pincullu* (tipo de flauta) de oro[37]. El sonido muy agudo del *pincullu*, que los incas usaban en los combates para atemorizar a los enemigos, bien podría ser el «silvo» o «chillido» aterrador del cual hablan los cronistas José de Acosta, con referencia al dios Pachacamac (v. nota 30), y Alonso Ramos Gavilán, en relación a las *huacas* del Cuzco (v. nota 31). Posiblemente esta del *Manuscrito de Huarochrí* sea una de las descripciones más puntuales que se posea sobre cómo en el mundo andino antiguo se manifestaban, o sea «hablaban», las *huacas*[38].

En relación a la información etnográfica —aunque los antropólogos (así como los arqueólogos y los etnohistoriadores) por lo general han descuidado el análisis del paisaje sonoro (*soundscape*) en el estudio del universo religioso andino—, esta respalda plenamente lo que hemos venido planteando sobre la base de la documentación histórica y lingüística y la misma evidencia arqueológica. En efecto, Henry Stobart, en sus largas investigaciones etnomusicológicas en una aldea tradicional de los machas, en el altiplano boliviano, al norte de Potosí, ha podido comprobar que los campesinos del lugar perciben el paisaje como animado sonoramente y conciben a la misma música que tocan en diferentes circunstancias ceremoniales más como una expresión de la tierra y del paisaje que como una simple creación humana (Stobart, 2006, p. 102). En particular, los machas piensan que determinadas rocas, de carácter sagrado, suenan o emiten sonidos muy parecidos a la voz de los animales y que la misma tierra es un ser vivo, que manifiesta esta condición sobre todo mediante el sonido producido por el agua o por el viento. Así, Stobart llega a la conclusión de que desde la perspectiva andina «el sonido es equivalente a la vida y su configuración en música puede ser vista como la configuración de la vida misma» (Stobart, 1999, p. 31). Por su parte, Tristan Platt (1997) ha señalado la gran importancia de las componentes propiamente auditivas en las sesiones que los chamanes de ese mismo grupo étnico realizan para consultar a los espíritus de los cerros.

[37] «*Chaysi Macahuisa rimariptinqa siminmantapas llacsa llacsa pukurimurqan qusni lluqsiqhina. Chay pachallataqsi quri antaranta antarkurqan.Quritaq pinkullunpas karqan*» (Tomás, 2008, p. 104, cap. 23. Véanse también Arguedas & Duviols (1966, p. 133) y Salomon & Urioste (1991, p. 215).

[38] En otro relato del mismo documento se cuenta cómo Pariacaca, «mientras hablaba» con un hombre, echaba un humo de color azul claro de la boca, pero no se hace mención del uso de flautas u otros instrumentos musicales (¿Tomás?, 2008, p. 51, cap. 8).

Pero, aún más esclarecedora y —a la luz de lo que hemos venido planteando— inequívoca resulta la respuesta dada en reiteradas ocasiones en años recientes por los actuales habitantes de la región de Huarochirí, en la sierra central del Perú, al antropólogo Frank Salomon, cuando este les ha pedido decirle, en la forma más sintética posible, quién es Pariacaca, la mayor divinidad local, identificada con un alto nevado y descrita en la documentación histórica de los siglos XVI y XVII como un poderoso oráculo de época inca y preinca. La respuesta, casi invariable, ha sido: «Pariacaca es el sonido». Salomon relata que un campesino le contestó con estas precisas palabras: «Pariacaca es el sonido que el agua hace en el torrente en invierno. Escuchándolo, tú puedes decir si va a ser un año bueno para la cosecha. Nosotros tenemos esta fe». Y que otro le contó: «Pariacaca [...] se instaló en forma de un casquete de nieve muy alto. Allí arriba hay una laguna. En algunos días gigantescos bloques de hielo se desprenden y caen en la laguna. Y esto produce un tremendo ruido, y hasta un temblor; puedes oírlo como un trueno, anunciando años buenos o años malos. La gente dice que 'Pariacaca nos está avisando'. Y esto nos pone inquietos» (Salomon & Niño-Murcia, 2011, pp. 232-233). Igualmente, merece ser transcrito al pie de la letra el breve comentario de Salomon y Mercedes Niño-Murcia a estos testimonios, en cuanto representa a nuestro modo de ver la corroboración definitiva de lo que hemos venido evidenciando a través de las informaciones etnohistóricas: «A lo largo de los Andes centrales —escriben los autores de *The Lettered Mountain* (2011, p. 232)— los cerros divinizados son pensados como audibles, y por lo tanto la gente durante el desarrollo de los rituales está muy interesada en sonidos como el trueno, el craqueo del hielo, el gorgoteo del agua y el croar del sapo (cuya conducta es un indicador de agua cercana). La idea implícita conlleva *una especie de habla sin palabras*» (cursivas nuestras).

Definitivamente, también a la luz de la contundente información etnográfica que acabamos de presentar, así como de la evidencia arqueológica, nos parece que no queda duda alguna sobre cómo debieron de «hablar» las *huacas* en el mundo andino antiguo. Y posiblemente su voz, su lenguaje extrahumano, además de los sonidos de la naturaleza y musicales y de la voz de animales, podía incluir también sonoridades como los gemidos del llanto y la disglosia, o dislalia orgánica, propia de las personas afectadas por labio leporino u otras graves malformaciones del paladar y la fosa nasal, cuya habla a menudo resulta totalmente incomprensible, lo que puede quizá explicar por qué en la cultura andina tradicional los individuos con estas características eran considerados hijos del Trueno (Illapa) y tenidos en la más alta consideración, justo como intermediarios privilegiados con las deidades

(Mariscotti, 1978, pp. 129-130; Farfán, 2002, pp. 124-125; véase también Molina, 1989, p. 64).

Por lo demás, que la «voz» de las *huacas* pudiera estar constituida, en determinadas circunstancias, por sonidos guturales inarticulados (por lo menos al oído de los no iniciados), lo patentiza el mismo «canto» del «Mal del Canto», el mencionado culto de crisis del Taki Onqoy. El clérigo Cristóbal de Molina, en las últimas páginas su *Relación de las fábulas y ritos de los Incas* (1575), cuenta —sobre la base de información recogida una década antes por su correligionario Luis de Olvera, párroco de Parinacochas— que los profetas de dicho movimiento religioso predicaban que las *huacas*, y entre ellas en primer lugar las de Pachacamac y Titicaca, de allí en adelante ya no se manifestarían en los antiguos santuarios a través de sus sacerdotes, sino que se meterían directamente en los cuerpos de los fieles, poseyéndolos y hablando por su boca. Al parecer, este mensaje cundió profundamente entre la población de la región de Huamanga, ya que —se puntualiza en la *Relación* de Molina— hubo muchos indios que durante las celebraciones de los rituales del Taki Onqoy entraban en una especie de trance convulsivo: empezaban a temblar y revolcarse por el suelo, o se volvían violentos, poniéndose a lanzar frenéticamente pedradas alrededor de sí. Por lo general, estos posesos por las *huacas* concluían su performance dirigiendo mensajes a los presentes (Molina, 1989, pp. 130-131). En la crónica se menciona también lo que las *huacas* decían por boca de estos individuos: esto es, que los andinos debían abandonar de inmediato toda práctica religiosa cristiana, para volver al antiguo culto de las *huacas*. Pero no se especifica «cómo» exactamente lo decían. Afortunadamente, existe el testimonio de otro clérigo, quien tuvo modo de observar, unos años más tarde, a jóvenes del altiplano empeñados en la celebración del mismo culto. Se trata de Bartolomé de Álvarez, quien en su memorial de 1588 describe con cierto lujo de detalles el comportamiento de los poseídos por las *huacas*. Refiere que, bajo los efectos de abundantes cantidades de chicha y coca, estos entraban en un estado paroxístico que podía durar varios días, durante los cuales no dejaban de menear rítmica e incansablemente todo el cuerpo y de cantar con voz muy alta: «*un cantar* —escribe, no sin con cierto asombro, Álvarez (1998, pp. 124-125, n° 216, cursivas nuestras)— *que no es palabras, ni razones ni sentencia ni cosa que se pueda entender que dicen algo. Solo suena 'u,u,u,u…* [que] es menester oírlo y verlo para entenderlo, que es tal que no se puede escribir». Curiosamente, la «letra» del canto del Taki Onqoy resulta del todo análoga al sonido «huhu» que, en uno de los relatos del *Manuscrito quechua de Huarochirí*, emite la *huaca* Llocllayhuancupa, hijo del dios Pachacamac, para expresar su complacencia al recibir ofrendas por parte de unos fieles (¿Tomás?,

2008, pp. 88-89, cap. 20). Asimismo, el canto aparentemente inarticulado de los hombres-*huacas* del Taki Onqoy recuerda de cerca otro caso de posesión por parte de una *huaca* que se encuentra registrado en la *Carta Anua* de 1617 de la Compañía de Jesús. En ese año, durante una visita de extirpación de idolatría al corregimiento de Barranca, los jesuitas José de Arriaga, Franco Conde y Luis de Teruel descubrieron en el pueblo de Huacho, a unos 150 km al norte de Lima, a un importante sacerdote nativo quien, cuando consultaba a su *huaca*, entraba en trance y, poseído por la misma, empezaba a «hablar» larga e ininterrumpidamente, pero mediante sonidos guturales incomprensibles. El mismo poseso, según parece, no tenía idea de lo que decía, ya que era la divinidad que «hablaba» por su boca. Cuando terminaba, otro sacerdote presente explicaba a los fieles lo que la *huaca* había dicho por boca del primer sacerdote[39].

El cotejo de las informaciones etnohistóricas y etnográficas con los datos lingüísticos sugiere que las palabras *huaca* (*waka*, *wak'a*), *waqa* (voz de animal, gemido, sonido de instrumento musical) y *wak'a* (hendidura, labio leporino) hayan podido hacer parte de un mismo campo semántico, al cual verosímilmente pudo estar relacionada también *waq'a*, «enloquecimiento, locura». En efecto, es posible que este hiciera referencia al estado alterado de conciencia propio de los sacerdotes andinos al momento de ponerse en comunicación con sus *huacas*, del cual —como hemos visto— hacen mención los cronistas Polo de Ondegardo, Martín de Murúa y Bernabé Cobo. Al respecto, todavía más contundente resulta el testimonio del anónimo jesuita[40] autor de la relación sobre la religión inca titulada *De las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*. Este, en el capítulo dedicado a los «adivinos», dice que cuando los sacerdotes de los oráculos de Pachacamac, Titicaca, Rimac y otros santuarios se ponían en comunicación con sus dioses, al momento de «oír» sus respuestas, eran presos de ataques de «furor diabólico», que los nativos llamaban *utirayay*, palabra quechua que significa justamente «arrobamiento,

---

39 «[...] en llegando a consultar el oraculo en cossa graue derepente quedaba sin juizio, y hablaua mucho tiempo sin que los que estaban presentes entendiessen palabra ni aun el mismo supiesse lo que decia, hasta que otro hechizero proximo a el en dignidad declaraba al Pueblo lo que el otro auia dicho, como que la guacha (la qual creian que se le entraba enel alma y se ponia assi) lo dizesse» (Polia, 1999, p. 387).

40 Posiblemente su autor fue Luis López, un sacerdote jesuita de orientación lascasiana que fue Rector del Colegio del Cuzco de 1571 a 1573, es decir, al tiempo de la ejecución del Inca Tupa Amaru, y que en los años sucesivos realizó numerosas estadías y misiones en diferentes regiones de la sierra y el altiplano (Arequipa, La Paz, Potosí, Chuquisaca, Juli, Huarochirí y el mismo Cuzco). Véase Albertin, 2008, pp. XL-LI.

enajenamiento»[41]. Así no extraña que el culto del Taki Onqoy, que —como hemos visto— se caracterizaba por la posesión de los fieles por parte de las *huacas*, fuera llamado por los nativos también «Ayra», o sea, «Locura». En definitiva, hay una serie elementos bastante significativos que parecerían indicar que, por lo menos en los Andes del siglo XVI, también la palabra *waq'a* («enloquecimiento, locura») pudo tener relación con el campo semántico de la voz *huaca* (*waka*). Además, sobre la base de los datos y las observaciones lingüísticas hasta aquí llamados a colación se puede conjeturar —aunque sin evidencias directas y por tanto como simple hipótesis de trabajo— que el término *huaca* (*waka*) haya podido representar una especie de hiperónimo, a saber, una palabra de mayor extensión de significado que de un modo u otro abarcaba a otras, en el caso particular a las demás de fonética parecida que hemos venido analizando.

De todas maneras, si —como hemos comprobado más allá de cualquier posible duda con un sinnúmero de ejemplos— el término *huaca* (*waka*) estaba referido a una entidad extrahumana que en un determinado lugar hablaba y se comunicaba con los hombres a través de sacerdotes, de hecho el único vocablo plenamente correspondiente en español (y en general en los idiomas europeos) es «oráculo», que puede significar —como señalamos al inicio— tanto la «respuesta que da Dios o por sí o por sus ministros» y la «contestación que las pitonisas y sacerdotes de la gentilidad pronunciaban como dada por los dioses a las consultas que ante sus ídolos se hacían», como el «lugar, estatua o simulacro que representaba la deidad cuyas respuestas se pedían» (RAE, 2001). Por otro lado, invirtiendo la perspectiva, podemos decir con pleno conocimiento de causa que los oráculos de la Antigüedad clásica fueron verdaderas *huacas*. Sin embargo, a diferencia de la Grecia antigua, donde la adivinación técnica, artificial o inductiva constituyó una práctica popular muy común, mientras que las actividades oraculares quedaron circunscritas a unos cuantos grandes santuarios, entre los pueblos andinos de la época inca estas últimas representaron la norma y no hubo comunidad o grupo social que no tuviera una relación directa y privilegiada con una entidad extrahumana, identificada con un lugar y un referente material, llamado *huaca*, que se comunicaba regularmente con sus miembros, «hablando» de una forma que solo algún sacerdote a su servicio estaba en la capacidad de transformar en un mensaje verbal inteligible para los fieles. En

41 «[...] ellos tenían pacto con el demonio, el cual les respondía, no por medio de todos los ídolos, sino por algunos pocos más señalados, porque así le reuerenciassen más. Tal fue el oráculo de Mullipampa en Quito, y de Pacasmayo en los valles de Trugillo, y de Rimac en Lima, y el de Pachacama, y el de Titicaca o, como otros llaman, Inticaca, en la prouincia. Al tiempo de oýr el oráculo, se tomaua el tal ministro vn furor diabólico que ellos dezían vtirayay» (Anónimo, 2008, pp. 25-26).

este sentido, monumentales y fastuosos centros oraculares, de carácter panandino como Titicaca o Pachacamac, fueron solo la expresión más macroscópica de una institución, la de la *huaca*, que estaba a la base misma de la religión de la sociedad andina antigua. De hecho, el oráculo de Pachacamac, «El que anima el mundo», y la *huaca* de la más pequeña aldea andina, a menudo constituida por un simple afloramiento rocoso, compartían, por lo menos en términos fenomenológicos, la misma naturaleza, como es bien expresado por el mito cuzqueño sobre el origen de las *huacas* narrado por el cronista Hernando Santillán.

El trasfondo *aural* de la religión andina antigua

En uno de los ensayos reunidos en su sugerente libro *Worlds of Sense*, Constance Classen planteó que los antiguos habitantes del Ande, por haber sido su cultura hasta el momento de la Conquista exclusivamente oral, debieron vivir «en un mundo puesto en movimiento (*set into motion*) por el sonido» (Classen, 1993, p. 106). La mole de información y elementos de juicio que hemos venido trayendo a colación a lo largo del presente ensayo, comprueba fehacientemente la exactitud de la intuición de Classen. En efecto, de ella se desprende de modo unívoco y contundente que la religión andina antigua, fulcro y armazón de la entera vida sociocultural prehispánica, fue un sistema de representaciones y prácticas de carácter fuertemente «auditivo», centrado en la captación e interpretación de los sonidos y las voces extrahumanas del universo que rodea al hombre. Las *huacas*, expresión y eje de esta religión, fueron pensadas como entidades sagradas precipuamente sonoras y, por esto, sus santuarios tuvieron un carácter decididamente acústico-auditivo o, para usar un término inglés quizá más apropiado, *aural*, adjetivo que hace referencia —según la definición de Barry Blesser y Linda-Ruth Salter, en su iluminador trabajo sobre la arquitectura *aural* (2007, p. 5)— a la «experiencia humana de los procesos sónicos», pero que al mismo tiempo también alude a la particular atmósfera mística de determinados sitios. De hecho, los lugares de culto andinos fueron concebidos prioritariamente como espacios adonde acudir para oír la voz de los dioses. Emplazados en sitios estratégicos y cuidadosamente acondicionados para enaltecer la percepción de los sonidos de la naturaleza u otros producidos mediante diferentes dispositivos e instrumentos, y ofrecer así intensas experiencias auditivas, dichos lugares representan quizá el más perfecto y generalizado caso de espacios y estructuras *aurales* creados por una sociedad antigua. Los cuidaban especialistas religiosos entrenados para alcanzar, a través de ejercicios, el uso de sustancias psicotrópicas y otras técnicas del éxtasis, un estado de clariaudiencia (*clairaudience*), esto es, de desarrollo excepcional de sus facultades auditivas, por encima del umbral ordinario del oído humano, que le permitía

percibir las mínimas variaciones y tonalidades de particulares sonidos producidos en el ambiente o su entorno como un sistema de señales sonoros estructurado, concebido como el lenguaje de las deidades.

No cabe duda que es en virtud del peculiar carácter «auditivo», del trasfondo *aural*, de la tradición religiosa andina, que, en determinadas circunstancias históricas y sociales, se fueron desarrollando y multiplicando pequeños y grandes santuarios, regidos por sacerdotes, donde los dioses se comunicaban de continuo con los humanos, «hablándoles», haciéndoles oír su voz. Fue así que el Perú antiguo devino la tierra de las *huacas*, esto es, la tierra de los oráculos.

Bibliografía

ACOSTA, Josef de

2008[1590] *Historia natural y moral de las Indias*. Fermín del Pino-Díaz (ed.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

ALBERTIN, Chiara

2008 Presentación. En Anónimo. *De las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*. Madrid y Frankfurt am Main: Iberoamericana y Vervuert, pp. IX-LXXXVII.

ALBORNOZ, Cristóbal de

1989[c. 1584] Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haziendas. En Cristóbal de Molina y Cristóbal de Albornoz, *Fábulas y mitos de los incas*. Henrique Urbano & Pierre Duviols (eds.). Madrid: Historia 16, pp. 161-198.

ÁLVAREZ, Bartolomé

1998[1588] *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II*. María del Carmen Martín Rubio, Juan J. R. Villarías Robles & Fermín del Pino Díaz (eds.). Madrid: Ediciones Polifemo.

ANÓNIMO

1951[1586] *Vocabulario y phrasis en la lengua general de los indios del Perú, llamada quichua*. Guillermo Escobar Risco (ed.). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

ANÓNIMO

2008[1594] *De las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*. Chiara Albertin (ed.). Madrid y Frankfurt am Main: Iberoamericana y Vervuert.

Arguedas, José María & Pierre Duviols (eds.)
1966 *Dioses y hombres de Huarochirí*. Lima: Museo Nacional de Historia e Instituto de Estudios Peruanos.

Arriaga, Pablo Joseph de
1999[1621] *La extirpación de la idolatría en el Pirú*. Henrique Urbano (ed.). Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Astvaldsson, Astvaldur
1995-1996 Las deidades llamadas wak'a en el discurso cultural aymara: resistencia y modernización. *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, 59-60, 91-95.
1998 The Powers of Hard Rock: Meaning, Transformation and Continuity in Cultural Symbols in the Andes. *Journal of Latin American Cultural Studies*, 7(2), 203-223.
2000 *Las voces de los wak'a.* Jesús de Machaca: La marka rebelde 4. Cuadernos de Investigación 54. La Paz: CIPCA.
2004 El flujo de la vida humana: el significado del término/concepto de huaca en los Andes. *Hueso Húmero,* 44, 87-110.

Ávila, Francisco de
1966[1611] Relación que yo el Dr. Francisco de Avila presbítero, cura y beneficiado de la ciudad de Guánuco, hize por mandado del Sr. Arçobispo de los Reyes acerca de los pueblos de indios de este Arçobispado dónde se ha descubierto la idolatría y hallado gran cantidad de ídolos que los dichós indios adoraban y tenían por sus dioses (Archivo General de Indias, Lima 301). En José María Arguedas & Pierre Duviols (eds.). *Dioses y hombres de Huarochirí*. Lima: Museo Nacional de Historia e Instituto de Estudios Peruanos, pp. 255-259.

Bataillon, Marcel
1963 Zárate ou Lozano? Pages retrouvées sur la religion péruvienne. *Caravelle. Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien,* 1, 11-28.

Bauer, Brian S.
2004 *Ancient Cuzco*. Austin: University of Texas Press.

Bertonio, Ludovico
1984[1612] *Vocabulario de la lengua aymara* (Edición facsimilar, Juli: Francisco del Canto) Cochabamba: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, Instituto Francés de Estudios Andinos y Museo Nacional de Etnografía y Folklore.

Betanzos, Juan de
2004[1551] *Suma y narración de los incas*. María del Carmen Martín Rubio (ed.). Madrid: Ediciones Polifemo.

Blesser, Barry & Linda-Ruth Salter
2007 *Space Speak, Are You Listening? Experiencing Aural Architecture.* Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

Bouché-Leclercq, Auguste
1963[1879-1882] *Histoire de la divination dans l'Antiquité.* 4 vols. Bruselas: Culture et Civilisation.

Calancha, Antonio de la
1974-1982[1638] *Corónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú, con sucesos egemplares en esta monarquía*. Ignacio Prado Pastor (ed.), 6 vols. Lima.

Calvo Pérez, Julio
2009 *Nuevo diccionario español–quechua / quechua–español.* 5 vols. Lima: Academia Peruana de la Lengua y Universidad de San Martín de Porres.

Castro, Cristóbal de, & Diego de Ortega Morejón
1974[1558] Relaçión y declaraçión del modo que este valle de Chincha y sus comarcanos se governavan antes que oviese Yngas y después q(ue) los vuo hasta q(ue) los cristianos entraron en esta tierra. Juan Carlos Crespo (ed.). *Historia y Cultura,* 8, 93-104.

Cerrón Palomino, Rodolfo
1994 *Quechua sureño. Diccionario unificado quechua-castellano/castellano-quechua*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.
1994-1995 Los fragmentos de gramática quechua del Inca Garcilaso. *Amerindia. Revue d' Ethnolinguistique Amérindienne*, 19-20, 191-202.

Cieza de León, Pedro de
1984[ca 1553] *Crónica del Perú. Primera parte.* Franklin Pease G.Y. & Miguel Marticorena E. (eds.). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú y Academia Nacional de la Historia.
1985[ca.1553] *Crónica del Perú. Segunda parte.* Francesca Cantù (ed.). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú y Academia Nacional de la Historia.

Classen, Constance
1993 *Worlds of Sense. Exploring the Senses in History and across Cultures.* Londres: Routledge.

Cobo, Bernabé

1964[1653] Historia del Nuevo Mundo. En Francisco Mateos (ed.), *Obras del P. Bernabé Cobo.* Vol I y II (pp. 1-275). Biblioteca de Autores Españoles. Tomos LXXXXI y LXXXXII. Madrid: Atlas.

Cordero, Luis

1989[1892] *Diccionario quichua. Quichua shimiyuc panca*. Quito: Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural MEC-GTZ y Corporación Editora Nacional.

Curatola Petrocchi, Marco

1987 Discurso abierto sobre los cultos de crisis. *Anthropológica*, 5, 73-117.

2001 Adivinación, oráculos y civilización andina. En Krzysztof Makowski y otros, *Los dioses del antiguo Perú.* Vol. II. Lima: Banco de Crédito del Perú, pp. 223-245.

2008 La función de los oráculos en el Imperio inca. En Marco Curatola Petrocchi & Mariusz S. Ziólkowski (eds.), *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 15-69.

2013 ¿Fueron Pachacamac y los otros grandes santuarios del mundo andino antiguo verdaderos oráculos?: Una aproximación comparativa. En José Sánchez & Marco Curatola Petrocchi (eds.), *Los rostros de la tierra encantada: Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo. Homenaje a Manuel Marzal.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 727-750.

Curatola Petrocchi, Marco & Mariusz Ziólkowski

2008 Presentación: la tierra de los oráculos. En Marco Curatola Petrocchi & Mariusz S. Ziólkowski (eds.), *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 9-13.

Dávila Brizeño, Diego

1965[1586] Descripción y relación de la provincia de los Yauyos toda, Anan Yauyos y Lorin Yauyos. En Marcos Jiménez de la Espada (ed.), *Relaciones geográficas de Indias. Perú. 1*. Biblioteca de Autores Españoles, Tomo CLXXXIII. Madrid: Atlas, pp. 155-165.

Domingo de Santo Thomas

1560a *Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Peru.* Valladolid: Francisco Fernandez de Cordova. http://archive.org/stream/grammaticaoarted00domi#page/n3/mode/2up

1560b *Lexicon, o vocabulario de la lengua general del Peru.* Valladolid: Francisco Fernandez de Cordova. http://archive.org/stream/lexiconovocabula00domi#page/n3/mode/2up

Domínguez Faura, Nicanor
1994 Juan de Betanzos y las primeras cartillas de evangelización en la Lengua General del Inga (1536-1542). En Gabriela Ramos (ed.), *La venida del reino. Religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XX.* Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina 12. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, pp. 65-74.

Duviols, Pierre
1977 *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia).* Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
2003 *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Francés de Estudios Andinos.

Eeckhout, Peter
1999 *Pachacamac durant l'Intermédiaire recent: Étude d'un site monumental préhispanique de la Côte centrale du Pérou*. BAR International Series 747. Oxford: British Archaeological Reports.

Estete, Miguel de
1985[1534] La relación del viaje que hizo el señor capitán Hernando Pizarro por mandado del señor Gobernador, su hermano, desde el pueblo de Caxamalca a Parcama y de allí a Jauja. En Francisco de Xerez, *Verdadera relación de la conquista del Perú.* Madrid: Historia 16, pp. 130-148.

Farfán Lobatón, Carlos
2002 El simbolismo en torno al agua en la comunidad de Huaros-Canta. *Bulletin de l'Institut Français d' Études Andines,* 31(1), 115-142.

Garcilaso de la Vega, Inca
1945[1609] *Comentarios reales de los incas.* Ed. Ángel Rosenblat, 2 tomos. Buenos Aires: Emecé Editores.

Gonzáles Holguín, Diego
1952[1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca.* Raúl Porras Barrenechea (ed.). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

González, José Luis
1992 La crónica y su concepto de la cosmovisión andina: indios, dioses y demonios. En Juan de San Pedro, *La persecución del demonio. Crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú (1560).* Transcripción de Eric E. Deeds. Málaga y Ciudad de México: Editorial Algazara y Centro Andino y Mesoamericano de Estudios Interdisciplinarios, pp. 5-37.

Gnerre, Maurizio
2003 La historia semántica de la voz *huaca*: Desde significados abstractos hacia referentes concretos y visibles. En Davide Domenici, Carolina Orsini & Sofia Venturoli (eds.), *Il sacro e il paesaggio nell'America indígena*. Boloña: CLUEB, pp. 371-384.

Guaman Poma de Ayala, Felipe
1980[1615] *El primer nueva corónica y buen gobierno.* John Murra & Rolena Adorno (eds.), 3 vols. Ciudad de México: Siglo Veintiuno.

Gudemos, Mónica
2008 Taqui Qosqo Sayhua. Espacio, sonido y ritmo astronómico en la concepción simbólica del Cusco incaico. *Revista Española de Antropología Americana,* 38(1), 115-138.

Guibovich Pérez, Pedro G.
1990 Nota preliminar al personaje histórico y los documentos. En Luis Millones (ed.), *El retorno de las huacas. Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy. Siglo XVI.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Sociedad Peruana de Psicoanálisis, pp. 23-40.

Herrera Wassilowsky, Alexander
2010 *Pututu* and *Waylla Qhepa*. New data on Andean Pottery Shell Horns. En Ricardo Eichmann, Ellen Hickmann & Lars-Christian Koch (eds.), *Studien zur Musikarchäologie VII.* Orient-Archäologie 25. Rahden, Westf.: Verlag Marie Leidorf GmbH, pp. 17-37.

Isbell, William H.
2013 Nature of an Andean City: Tiwanaku and the Production of Spectacle. En Alexei Vranich & Charles Stanish (eds.), *Visions of Tiwanaku.* Los Angeles: Cotsen Institute of Archeaology Press, UCLA, pp. 167-196.

Isbell, William H. & Alexei Vranich
2004 Experiencing the Cities of Wari and Tiwanaku. En Helaine Silverman (ed.), *Andean Archeaology.* Malden, MA: Blackwell Publishing, pp. 167-182.

Jijón y Caamaño, Jacinto
1919 *La religión del Imperio de los incas. Volumen I: Los fundamentos del culto. Huacas, conopas, apachitas, urcos, huancas, machais.* Quito: Tipografía y Encuadernación Salesiana.

Jiménez Borja, Arturo
1992 Las huacas. *Pachacamac. Revista del Museo de la Nación,* I(1), 125-131.

Juan de San Pedro
1992[1560-1561] Crónica agustina de Huamachuco (1560). En *La persecución del demonio. Crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú (1560).* Transcripción de Eric E. Deeds. Málaga y Ciudad de México: Editorial Algazara y Centro Andino y Mesoamericano de Estudios Interdisciplinarios, pp. 145-229.

Julien, Catherine
2008 Relación de muchas cosas acaecidas en el Perú (ca. 1532). En Joanne Pillsbury (ed.), *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530-1900.* Vol. III. Norman: University of Oklahoma Press, pp. 581-583.

Karsten. Rafael
1983[1952] *La civilisation de l'Empire inca: Une État totalitaire du passé.* París: Payot.

Kemper Columbus, Claudette
2004 Soundscapes in the Andean Context. *History of Religion*, 44(2), 153-168.

Kolar, Miriam A., John W. Rick, Perry R. Cook, & Jonathan S. Abel
2012 Ancient Pututus. Contextualized. Integrative Archaeoacoustics at Chavín de Huántar, Peru. *Flower World, 1*: *Music Archaeology of the Americas* (eds. Matthias Stöckli & Arnd Adje Both), 25-53.

Kolata, Alan L.
1993 *The Tiwanaku. Portrait of an Andean Civilization*. Cambridge, MA, y Oxford, UK: Blackwell.
2003 Tiwanaku Ceremonial Architecture and Urban Organization. En Alan Kolata (ed.), *Tiwanaku and Its Hinterland: Archaeology and Paleoecology of an Andean Civilization: 2. Urban and Rural Archaeology.* Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, pp. 175-201.
2013 *Ancient Inca*. Nueva York: Cambridge University Press

Lira, Jorge A.
1982 *Diccionario kkechuwa-español.* Bogotá: Secretaría Ejecutiva del Convenio Andrés Bello, Instituto Internacional de Integración e Instituto Andino de Artes Populares.

López de Gómara, Francisco
1965[1552] *Historia general de las Indias. "Hispania Vitrix" cuya segunda parte corresponde a la conquista de México.* Pilar Guibelalde & Emiliano M. Aguilera (eds.). 2 vols. Barcelona: Editorial Iberia.

Lumbreras, Luis, Chaco Gonzáles & Bernard Lietaer
1976 *Acerca de la función del sistema hidráulico de Chavín*. Investigaciones de Campo, 2. Lima: Mueso Nacional de Antropología y Arqueología.

MacCormack, Sabine
2007 *On the Wings of Time. Rome, the Incas, Spain, and Peru.* Princeton y Oxford: Princeton University Press.

Mariscotti de Görlitz, Ana María
1978 *Pachamama Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales.* Indiana, Suplemento 8. Berlín: Gebr. Mann Verlag.

Martín Rubio, María del Carmen
2004 El autor y su familia. En Juan de Betanzos, *Suma y narración de los incas.* Madrid: Ediciones Polifemo, pp. 22-40.

Matienzo, Juan de
1967[1567] *Gobierno del Perú.* Guillermo Lohmann Villena (ed.). París y Lima: Institut Français d'Études Andines.

Mauss, Marcel
2009[1923-1924] *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz Editores.

Maxwell, Thomas J.
1983 Inca Huacas: Idols or Fetishes. *Occasional Publications in Anthropology. Archaeological Investigations in Peru. Selected Papers II.* Archaeology Series 18. Greeley, Colorado: Museum of Anthropology, University of Northern Colorado, pp. 136-141.

Millones, Luis (ed.)
1990 *El retorno de las huacas. Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy. Siglo XVI.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

Millones Figueroa, Luis
2001 *Pedro de Cieza de León y su crónica de Indias. La entrada de los incas en la Historia Universal.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Molina, Cristóbal
1989[1575] Relación de las fábulas y ritos de los incas. En Cristóbal de Molina y Cristóbal de Albornoz, *Fábulas y mitos de los incas.* Henrique Urbano & Pierre Duviols (eds.). Madrid: Historia 16, pp. 47-134.

Molina, Cristóbal de, El Chileno (en realidad Bartolomé de Segovia)
1968[c. 1552] Conquista y población del Perú o Destrucción del Perú. En *Biblioteca Peruana*, Primera serie. Tomo III. Lima: Editores Técnicos Asociados, pp. 297-372.

Murúa, Martín de
1946[c. 1590] *Historia del origen y genealogía real de los reyes inças del Perú.* Constantino Bayle (ed.). Madrid: Instituto Santo Toribio de Mongrovejo.
1987[1613] *Historia general del Perú.* Madrid: Historia 16

Nardi, Ricardo
1962 El quichua de Catamarca y La Rioja. *Cuadernos del Instituto de Nacional de Investigaciones Folklóricas* (Ministerio de Educación y Justicia, Buenos Aires), 3, 189-285.

Ondegardo, Polo de
1999[1583] Instrucción contra las ceremonias y Ritos que vsan los Indios conforme al tiempo de su infidelidad. En Laura Gonzáles Pujana (ed.), *Polo de Ondegardo: Un cronista vallisoletano en el Perú.* Tordesillas: Instituto de Estudios de Iberoamérica y Portugal, pp. 71-99.

Oviedo y Valdés, Gonzalo Fernández de
1851-1855[1535-1557] *Historia general y natural de la Indias, islas y tierra-firme del mar Océano.* José Amador de los Ríos (ed.). Madrid: Imprenta de la Real Academia de Historia.

Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Joan de Santa Cruz
1993[c. 1613] *Relacion de antiguedades deste reyno del Piru.* Pierre Duviols & César Itier (eds.). Lima y Cusco: Institut Français d'Études Andines y Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

Patterson, Thomas C.
1985 Pachacamac. An Andean Oracle under the Inca Rule. En D. Peter Kvietok & Daniel H. Sandweiss (eds.), *Recent Studies in Andean Prehistory and Protohistory.* Papers from the Second Annual Northeast Conference on Andean Archaeology and Ethnohistory. Ithaca: Cornell University, pp. 159-176.

1992 *The Inca Empire. The Formation and Disintegration of a Pre-Capitalist State*. Nueva York y Oxford: Berg.

Paulsen, Allison C.
1974 The Thorny Oyster and the Voice of God: *Spondylus* and *Strombus* in Andean Prehistory. *American Antiquity,* 39(4), 597-607.

Pease G.Y., Franklin
1995 *Las crónicas y los Andes.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú y Fondo de Cultura Económica.

Pérez de Arce, José
2004 Análisis de las cualidades sonoras de las botellas silbadoras prehispásnicas de los Andes. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 9, 9-33.

Pizarro, Pedro
1978[1571] *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú.* Guillermo Lohmann Villena (ed.). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Platt, Tristan
1997 The Sound of Light: Emergent Communication through Quechua Shamanic Dialogue. En Rosaleen Howard-Malverde (ed.), *Creating Context in Andean Cultures*. Nueva York y Oxford: Oxforf University Press, pp. 196-226.

Polia Meconi, Mario
1999 *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1581-1752).* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Porras Barrenechea, Raúl
1986 *Los cronistas del Perú (1528-1650) y otros ensayos.* Franklin Pease G.Y. (ed.). Lima: Banco de Crédito del Perú.

Ramos Gavilán, Alonso
1988[1621] *Historia del santuario de Nuestra Señora de Copacabana*. Ignacio Prado Pastor (ed.). Lima: Ignacio Prado P.

Redden, Andrew
2008 *Diabolism in Colonial Peru, 1560-1750.* Londres: Pickering & Chatto.

Reinhard, Johan
1987 Chavín y Tiahuanaco. Una nueva perspectiva de dos centros ceremoniales andinos. *Boletín de Lima* 51, 35-52.

Rostworowski, María
1992 *Pachacamac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Sáenz de Santa María, Carmelo
1985 Estudio bio-bibliográfico. Cieza de León: Su persona y su obra. En Pedro de Cieza de León, *Obras Completas.* Vol. III. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 9-58.

Salomon, Frank
1991 Introductory Essay: The Huarochirí Manuscript. En Frank Salomon & George L. Urioste (eds.), *The Huarochirí Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Austin: University of Texas Press, pp. 1-38.

Salomon, Frank & Mercedes Niño-Murcia
2011 *The Lettered Mountain. A Peruvian Village's Way with Writing*. Durham y Londres: Duke University Press.

Santillán, Hernando de
1968[c. 1563] Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los incas. En Francisco Esteve Barba (ed.), *Crónicas peruanas de interés indígena*. Biblioteca de Autores Españoles, Tomo CCIX. Madrid: Atlas, pp. 97-149.

Sillar, Bill
2002 Caminando a través del tiempo: geografías sagradas en Cacha/Raqchi, departamento del Cuzco (Perú). *Revista Andina*, 35, 221-245.

Silvermann, Helaine & Donald A. Proulx
2002 *The Nasca.* Malden: Blackwell Publishing.

Slive, Daniel J.
2008 Oviedo y Valdés, Gonzalo Fernández de (1478-1557). En Joanne Pillsbury (ed.), *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530-1900.* Vol. III. Norman: University of Oklahoma Press, pp. 485-487.

Soto Ruiz, Clodoaldo
1976 *Diccionario quechua: ayacucho-chanca.* Lima: Ministerio de Educación e Instituto de Estudios Peruanos.

Statnekov, Daniel K.
1987 *Animated Earth*. Berkeley: North Atlantic Books.

Stobart, Henry

1999 Bodies of Sound and Landscapes of Music: A View from the Bolivian Andes. En Penelope Gouk (ed.), *Musical Healing in Cultural Context*. Aldershot, UK: Ashgate, pp. 26-45.

2006 The animated soundscape and the mountain's bones. En Penelope Z. Dransart (ed.), *Kay Pacha: Cultivating Earth and Water in the Andes.* Londres y Nueva York: Routledge, pp. 99-106.

Szemiński, Jan

1987 *Un curaca, un dios y una historia* (Relación de antigüedades de este reyno del Pirú *por don Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salca Maygua*). San Salvador de Jujuy: Instituto de Ciencias Antropológicas.

1997 *Wira Quchan y sus obras. Teología andina y lenguaje, 1550-1662.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Banco Central de Reserva.

Szemiński, Jan (ed.)

2006 *Léxico quechua de Fray Domingo de Santo Thomas, 1560.* Cuzco, Varsovia y Jerusalén: Convento de Santo Domingo-Qoricancha, Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos y Universidad Hebrea de Jerusalén.

Taylor, Gerald

1987 *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos.

2008 Introducción. En ¿Tomás?, *Ritos y tradiciones de Huarochirí.* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos y Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 9- 20.

Tello, Julio C.

1967 *Páginas escogidas.* Toribio Mejía Xesspe (ed.). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Titu Cusi Yupanqui

2006[1570] *History of How the Spaniards Arrived in Peru.* Catherine Julien (ed.). Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.

¿Tomás?

2008[1608] *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Gerald Taylor (ed.). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos y Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Topic, John & Eric Deeds

2008 Juan de San Pedro. En Joanne Pillsbury (ed.), *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530-1900.* Vol. II. Norman: University of Oklahoma Press, pp. 321-325.

Topic, John R., Theresa Lange Topic & Alfredo Melly
2002 Catequil: The Archaeology, Ethnohistory and Ethnography of a Major Provincial Huaca. En William H. Isbell & Helaine Silverman (eds.), *Andean Archaeology I: Variations in Sociopolitical Organization*. Nueva York: Kluwer Academic y Plenum Press, pp. 303-336.

Torres Rubio, Diego de
1754[1619] *Arte, y vocabulario de la lengua quichua general de los indios de el Perú. Que compuso el Padre Diego de Torres Rubio de la Compañia de Jesvs, y Añadió el P. Juan de Figueredo de la misma Compañia.* Lima: Imprenta de la Plazuela de San Cristóbal.

Tschudi, Johann Jakob von
1853 *Die Kechua-Sprache,* 3 v. en 2. Wien: Aus der Kaiserlich-Königlicen Hof- und Staatsdruckerei.

Van de Guchte, Maarten J. D.
1990 *Carving the World: Inca Monumental Sculpture and Landscape*. PhD. dissertation. University of Illinois at Urbana-Champaign, Illinois.

Wiersema, Juliet B.
2010 *The Architectural Vessels of the Moche of Peru (C.E. 200-850): Talismans for the Afterlife.* PhD. dissertation. University of Maryland, College Park.

Wright, Don
1992 Peruvian Whistling Vessels: Pre-Columbian Instruments that Alter Consciousness through Sound. En Don Campbell (ed.), *Music and Miracles.* Wheaton, Il: Quest Books, pp. 156-162.

Xerez, Francisco de
1985[1534] *Verdadera relación de la conquista del Perú.* Concepción Bravo (ed.). Madrid: Historia 16.

Zárate, Agustín de
1995[1555] *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*. Franklin Pease G.Y. & Teodoro Hampe Martínez (eds.). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Ziólkowski, Mariusz S.
1997 *La guerra de los wawqis. Los objetivos y los mecanismos de la rivalidad dentro de la élite inka, siglos XV-XVI.* Quito: Ediciones Abya-Yala.
2002 El Inca y el breviario, o del arte de conversar con las huacas. En Javier Flores Espinoza & Rafael Varón Gabai (eds.), *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G.Y.* Tomo II. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 597-610.

Illapa, señor del rayo y deidad inca de la guerra. Hacia una sistematización de sus poderes y funciones en el mundo andino

Ariadna Baulenas i Pubill

El presente artículo es parte de mi investigación doctoral, que versó sobre el rol sociopolítico y económico del culto a Illapa en el Tahuantinsuyu (2016)[1].En esta ocasión, me centraré en un aspecto muy concreto de esta divinidad y que se refiere a sus competencias terrenales, es decir, las responsabilidades que le atribuyeron las comunidades andinas y que afectaban a su vida cotidiana. No pretendo definir a la divinidad en todas sus facetas pues solo me referiré a aquellas que atañen al *kay pacha*, dejando para otro artículo su influencia en las otras esferas.

Si existe un adjetivo que permita definir las atribuciones terrenales de la divinidad este es polifacético. Las fuentes nos ofrecen una visión de este dios totalmente heterogénea, con múltiples facetas que deben ser tenidas en cuenta a la hora de analizar globalmente a la deidad. Frecuentemente es conocido como el dios del rayo, trueno y relámpago, atendiendo a la definición más extendida entre los cronistas, sin embargo, este es un reduccionismo que debe ser subsanado presentando a Illapa en toda su magnitud, algo que resulta complicado por la amplia gama de actividades en las que interviene.

La propuesta de Mariscotti de Görlitz de atribuirle el nombre de «dios de los fenómenos atmosféricos» (1972) es probablemente la más acertada, debido a la imposibilidad de encontrar otro término que plasme todas sus expresiones, pero incluso así supone una simplificación de sus múltiples facetas. Aunque su manifestación más clara es la relacionada con la meteorología, sus atribuciones

---

[1] Utilizaré el nombre de Illapa para referirme a la divinidad incaica de los fenómenos atmosféricos debido a que este ha sido el generalizado entre los investigadores, a pesar de que las crónicas citan otros nombres, principalmente «Chuqui Ylla».

van mucho más allá de la responsabilidad sobre los fenómenos atmosféricos: en la puna era venerado como protector del ganado; en la mayor parte de la sierra se le considera «padre» de ciertos maestros curanderos, y su ídolo era llevado a las guerras, por citar algunos ejemplos.

Otra dificultad a la hora de definir las advocaciones de Illapa es la versatilidad de los límites entre divinidades en el mundo inca. En los Andes todo es susceptible de convertirse en sagrado y crear barreras entre divinidades dependientes y complementarias, es una herramienta metodológica del investigador pero no un fiel reflejo de la realidad andina. Esto implica que debemos estudiar la divinidad de forma holística, teniendo en cuenta las vinculaciones con el resto del mundo sagrado, que se relaciona a ella como un todo completo. Aun así, para llevar a cabo una investigación sobre la divinidad resulta imprescindible definir las atribuciones que se le otorgaron puesto que estas traducen su implicación en la realidad sociopolítica del momento.

Teniendo en cuenta esta última apreciación, y con un objetivo didáctico, me propuse sistematizar las principales facetas de Illapa. Mi investigación me permitió establecer cinco competencias básicas de la deidad, que considero que nos permiten entender su complejidad y estructurarla *grosso modo*. No puedo dejar de advertir, sin embargo, que cada uno de los puntos expuestos a continuación precisa de estudios detallados más concretos, pudiendo ser motivo de investigaciones independientes.

Finalmente, antes de empezar con la exposición de datos, quisiera hacer una reflexión acerca de las fuentes que he utilizado. Las bases de este estudio son los textos de los siglos XVI y XVII, ya sean crónicas o informes de extirpación de idolatrías. Sin embargo, he incluido en mi análisis los datos que nos aportan la etnografía y la antropología actuales. En ningún momento considero que estas últimas fuentes sean el reflejo fiel de la realidad del mundo precolombino, puesto que es indiscutible que tras 500 años de cristianización muchas creencias han cambiado y es probable que sean una reinterpretación de su propio pasado, pero no por ello carecen de valor.

Entiendo que aquellos casos en los que prácticas prehispánicas y actuales coinciden sustancialmente evidencian el arraigo de las antiguas creencias, ya que son adaptaciones del discurso anterior a la realidad cristiana impuesta, como una clara muestra de sincretismo, incluso en el caso de que este hubiera sido propuesto por los propios evangelizadores. No es válido analizar el presente para trasladarlo al pasado, sin embargo sí es posible estudiar el pasado y compararlo con el presente. Esto nos permite descubrir ciertas analogías que no deben ser entendidas como prueba de la inmovilidad del pensamiento a lo largo de los años, sino como la

pervivencia del sustrato religioso previo a la cristianización, por lo que considero legítimo hacer ciertas inferencias entre ambos espacios cronológicos y reflexionar sobre ellas.

Divinidad agrícola y fertilizadora

Esta es la faceta más citada al tratar sobre las atribuciones divinas de Illapa. Recordemos la afirmación de Polo de Ondegardo, según la cual estaba «en su mano el llouer, y granizar, y tronar, y todo lo demás que pertenece á la región del ayre» (Ondegardo, 1916[1571], p. 6). Siendo garante de los fenómenos atmosféricos en general, su responsabilidad incluía la feracidad de los campos, los cuales solo producen si las condiciones climatológicas son favorables. La mayoría de culturas históricas con una agricultura más o menos desarrollada han definido a una deidad de la lluvia, que aquí adquiere mayores competencias al ser la encargada también de otros efectos tales como el granizo, la nieve, el viento, etcétera. Esto se explica o explica por qué este dios era ubicadoen «la región del aire», tal como se observa en la cita de Polo y confirma el Inca Garcilaso de la Vega (2005[1609], pp. 122, 132).

Entre este tipo de competencias, la más fundamental se relaciona directamente con el agua, la base de la subsistencia humana. En los Andes no parece haber existido una deidad del agua explícitamente, pero sí es condición panandina el carácter sagrado de este elemento hasta el día de hoy. Las deidades vinculadas a este culto fueron: Mamacocha, en cuanto al agua salada del mar, e Illapa, en cuanto al agua dulce. Los ritos asociados a la veneración de *puquios*, ríos y manantiales son muy abundantes en las fuentes históricas y prueba de su importancia es la vigencia de la que todavía gozan este tipo de creencias[2].

La relación entre el culto al agua y el culto a Illapa se establece a partir de la existencia de un supuesto ciclo entre el agua terrenal y la celestial. Este tendría lugar dentro de los *apus huamanis* (*wamanis*), por lo que implica también a las divinidades de los cerros. La cosmovisión andina concibe que dentro de las montañas el agua asciende desde el interior de la tierra (*ukhu pacha*) hacia al estadio superior (*hanan pacha*), de manera que las nubes suben al cielo después de su formación en las

[2] También existieron leyendas, una de las cuales nos la aporta Garcilaso de la Vega, citando un poema de Blas Valera: «Dicen que el Hacedor puso en el cielo una doncella, hija de un rey que tiene un cántaro lleno de agua para derramarla cuando la tierra la ha menester. Y que un hermano de ella lo quiebra a sus tiempos y que del golpe se causan los truenos, relámpagos y rayos» (Garcilaso, 2005[1609], p. 132).

lagunas de la sierra[3]. El ciclo se cierra con su precipitación del *hanan pacha* al *kay pacha* en forma de lluvia. En este ciclo hidrológico participa también el agua del mar, lo que explica que en los ritos propiciatorios de lluvia realizados en la sierra las libaciones de agua llevada de la costa o el uso de conchas marinas fueran, y sean, habituales.

La relación entre *apus huamanis* e Illapa[4] y la concepción según la cual estos albergan riquezas (metales[5] o agua) en su interior se hace evidente también en el hecho que algunas cuevas fueron veneradas como el lugar donde se originaba el granizo. Encontramos ejemplo de ello en la lista de santuarios de los *ceques* recopilada por Polo (y copiada por Cobo), en la que cita la *huaca* Cirocaya, «una cueva de piedra, de la cual tenían creído que salía el granizo; por lo cual, al tiempo que se temían dél, iban todos á sacrificar en ella, porque no saliese y les destruyese los sembrados» (Ondegardo, 1916[1571]b, p. 4)[6]. Contra este fenómeno que provoca heladas y con ellas la muerte del maíz al inicio de su maduración, se celebraba la fiesta de la *caruaimita* u *oncoymita*, que coincidía con la Pascua de Pentecostés, Corpus Christi o San Juan en el calendario ritual cristiano[7], y tenía como objetivo alejar el granizo (Duviols, 2003, pp. 342, 368, 718). El temor a este fenómeno se manifestaba también a través del mito de Qoa[8], un felino volador

---

3 Lo que a su vez explica los rituales ofrecidos a lagos, *puquios* y manantiales. Farfán nos muestra un ejemplo etnográfico según el cual la comunidad de Huaros-Canta considera a la laguna de Turumán como el lugar del que «salen las nubes» (Farfán, 2002, p. 124).

4 Esta relación ha sido bien estudiada por Sánchez Garrafa en su tesis doctoral «Apus de los cuatro suyus» (2006), a la que remito para mayor información al respecto.

5 Huertas recoge un testimonio que sirve de ejemplo: «Don Belisario Vallejos, viejo agricultor de la zona de Quilla, nos contaba que siempre escuchó que los cerros tenían vida y se hacían obsequios entre ellos y que dichos regalos eran barretas de oro que al trasladarse de un Huamani a otro se convertían en Illapas o Rayos. Según esta versión que también es reciente el cerro o Wamani manipula al viejo Dios de los pastores Illapcuna o Libiaccuna» (Huertas, 2000-2001, s. p.). Para más información acerca de las relaciones entre *apus*, metales y rayos, recomiendo el excelente trabajo de Platt, Bouysse-Cassagne y Harris (2006).

6 Corresponde a la cuarta *huaca* del primer *ceque* del Chinchaysuyu, también documentada en la lista de santuarios de Cobo (1964[1653], pp. 169-170) y, según Bauer, se ubicaba en Tambo Machay (Bauer, 2000, p. 56).

7 Pascua de Pentecostés: cincuenta días después del Domingo de Resurrección. Corpus Christi: jueves de la segunda semana después de Pentecostés. Ambas fiestas cristianas tienen lugar con 10 días de diferencia, durante el mes de junio (o finales de mayo según el año), al igual que San Juan que se celebra el 24 del mismo mes. En esta época del año aparecían ciertas constelaciones en el cielo andino. Duviols cita dos: *oncoicoillur*, las siete cabrillas, y *chuchu coyllur*, las estrellas gemelas (Duviols, 2003).

8 El felino volador o Qoa, aparece dibujado en el retablo de Santacruz Pachacuti Yamqui, en su mitad izquierda según la visión antigua andina.

cuyos orines formaban la lluvia, cuyos ojos disparaban los rayos y de cuya boca salía el granizo (Kauffmann, 1991). Aparte de la emulación de la cueva y la boca, por las que sale el granizo, es interesante notar la relación que se establece entre el peligro que supone el granizo y el que puede provocar el felino depredador[9].

El granizo puede presentarse como la faceta más negativa de Illapa, una deidad dual, benefactora y destructora al mismo tiempo. Sin embargo, el cronista Guaman Poma narra un episodio en el que Tupa Inca recrimina a las *huacas* exigiéndoles contestar a la pregunta «¿Quién de vosotros dijo: no, llueva, hiela, granice?», según la traducción de Szemiński (2008, pp. 177-178). Si para el Inca es igual de preocupante que no llueva y que no hiele o granice, es porque considera que tales fenómenos son también necesarios[10]. Sin embargo, los numerosos ritos documentados con el fin de ahuyentar el granizo, nos permiten concluir que se temía en mayor grado su presencia excesiva que no su ausencia. Algo parecido ocurre con la nieve. Murúa, después de explicar un rito propiciatorio escribe: «esto hacían para que lloviese o nevase» (2001[1616], p. 413), lo cual parece indicar que no era en sí un elemento negativo, sino una forma más de precipitación. Pero Guaman Poma ofrece otra versión, ya que advierte de lo mortal que puede ser un exceso de nieve que cubra la tierra (2008[1615], 76). Por todo ello parece evidente que ambos fenómenos pueden convertirse en la peor expresión de Illapa, pero solo en caso de exceso, pues su presencia forma parte de la realidad meteorológica del mundo andino venerada por las comunidades.

El granizo o la nieve no eran, sin embargo, los únicos aspectos negativos que podía ocasionar el dios Illapa, ya que las sequías eran igual de perjudiciales para el sostenimiento de la vida de las comunidades. La falta de lluvias, o el retraso en su llegada, fueron motivo de numerosos ritos propiciatorios, con ceremonias excepcionales que complementaron a las oficiales del calendario festivo inca. Las sequías se asociaban a la muerte, no solo por poner en peligro el sustento de las comunidades en un futuro próximo, sino porque conllevan problemas de salud. Lo mismo ocurre en caso de un exceso de lluvia (que puede llevar a la pudrición del maíz, por ejemplo), otra de las actitudes perjudiciales de Illapa para la comunidad.

---

[9] Como propone Szemiński, la cueva también podría representar el útero o la guarida del felino (Szemiński, com. pers., 2011).

[10] Debo hacer un inciso aquí, y es que en este episodio el Inca se dirige a las *huacas* locales, no a Illapa. Más adelante reflexionaremos sobre la relación entre ambas divinidades, sin embargo, este hecho no invalida la conclusión sobre la importancia del hielo o el granizo en la cosmovisión antigua.

Así, no es difícil encontrar referencias a hambrunas, pestes, enfermedades y mortandades en los documentos que tratan de la lluvia y sus defectos[11].

La temible imagen con la que podía presentarse Illapa es la que llevó a los antiguos andinos a entender al dios de los fenómenos atmosféricos como un dios justiciero que podía castigar las malas acciones de los hombres. Esta idea fue modificada con la imposición cristiana en la que es el Dios cristiano quien actúa como juez. Encontramos muestra de ello en otra *Carta Annua*, en esta ocasión firmada por Rodrigo de Cabredo con fecha de 1600: «llegaron / los Padres a otro Pueblo al qual auia castigado n.ro s. por sus pecados enuiandoles un golpe / de agua tan subitam. te salio debaxo de un serro y se lleuo parte del Pueblo y con un rayo les quemo / la Iglesia» (Polia, 1999, p. 235).

Incluso podemos llegar a preguntarnos sobre el origen de este tipo de interpretación, pues el Dios Juez es también cristiano, y por tanto esta concepción podría ser una aculturación de tiempos coloniales. Sin embargo, los ritos dedicados a Illapa empezaban con una cata para comprobar cuáles ofrendas o sacrificios eran del gusto de la deidad, por lo cual, se suponía que la ausencia de lluvia era debida al enfado del dios a quien era necesario contentar para favorecer sus acciones. El motivo del enfado y la subsanación de la falta es, por tanto, un juicio del dios andino[12].

«[...]asimesmo es verdad que adoran al ayre que haçe remolino»[13], escribió Bernardo de Noboa en 1656 (Duviols, 2003, p. 277). Las crónicas también dan noticia de ello, incluso Antonio de la Calancha establece una comparación con el dios griego Eolo (Calancha, 1638, p. 840), pero aparte de ciertos ritos generales no se especifica nada más sobre este elemento, a excepción de ciertas *huacas* en la lista de adoratorios del Cusco. Esto no implica que no fuera importante, ya que todavía

[11] Recordemos la definición del jesuita Anónimo según la cual Haucha era dios de los rayos y los truenos, pero también de pestes, mortandades y hambres (Anónimo, 2008[1593-1595], p. 2). Según el diccionario de Gonçález Holguín *Hauchha runa* significa «Hombre ayrado, furioso, mal acondicionado terrible» (1989[1609], p. 155), por lo que el nombre que le otorga mantiene la misma línea que su definición.

[12] En la actualidad se producen situaciones en las que los roles se tergiversan y son los humanos quienes enjuician a la divinidad. García y Tacuri relatan un par de ejemplos al respecto, recopilados en el valle del Mantaro, en los que a Santiago Apóstol (la versión sincrética de Illapa después de la imposición cristiana) —quien no cumple sus funciones de propiciador de la lluvia— se le castiga dejándolo a la intemperie toda una noche de helada (para que sufra como lo hacen los campos) o azotando su imagen (García y Tacuri, 2006, p. 129).

[13] Además el remolino, puede ser interpretado desde un plano simbólico, como un fenómeno conector entre esta y la otra vida (Szemiński, com. pers., 2011).

hoy forma parte de ciertos cultos, junto a los otros elementos, como lo ejemplifica el testimonio de Faiso Apaza del distrito de Conima, en Puno. En su relato narra que las peticiones de lluvia son precedidas por una ceremonia dedicada a Anqari (*huaca* del viento), Jaiphi (*huaca* de la helada) y Chijña (*huaca* del granizo) porque de lo contrario podrían sentirse ofendidas al no haber sido invitadas y, como represalia, neutralizar los beneficios de la lluvia (testimonio recogido por Grillo, 1994)[14].

A pesar de estos fenómenos negativos que puede ocasionar Illapa, su máxima expresión es la lluvia[15], imprescindible para el sostenimiento de las comunidades. Es en este sentido que debemos considerar a la deidad como benefactora, puesto que fertiliza la tierra (Pachamama). Como elemento en cierto modo imprevisible (más allá de las estaciones definidas de lluvia) requiere de una veneración regulada, y por esta razón entre las grandes fiestas del Cusco esta deidad tuvo una significación especial. Sus dotes fertilizadoras se expresaban de modo muy gráfico cuando en los campos nacían *saramamas*, es decir, «madres del maíz», que eran «algunas cañas fértiles de maíz, que con la fertilidad de la tierra dieron muchas maçorcas, y grandes, o quando salen dos maçorcas juntas» y «a éstas llaman también Huantayzara, o Ayrihuayzara» (Arriaga, 1920[1621], pp. 28-29). Según Arriaga cuando esto ocurría se celebraba con bailes, la quema de los ejemplares y el sacrificio de ciertos animales a Líbiac (o Illapa), demostrando por tanto que el acontecimiento era interpretado también como mérito de esta deidad, a pesar de que la responsable última de la fertilidad era la Pachamama (femenina).

Deidad pastoril, propiciatoria de la reproducción de los animales

Si nos centramos en la manifestación de Illapa como rayo podremos observar que su culto fue característico de las comunidades pastoriles de la puna. La vinculación entre los grupos de pastores, nómadas en mayor o menor grado, y la veneración del rayo es propio de un gran número de sociedades en el mundo, como ya puso en evidencia Lincoln en su excelente trabajo[16] (Lincoln, 1991). Esto se explica, en primer lugar, por la cantidad de fenómenos de este tipo que afectan a un territorio llano, de grandes altitudes y con fuentes metalíferas asociadas, en los que la falta

[14] Otros ejemplos los podemos encontrar en el ciclo ritual Kallawaya estudiados por Rösing y otros (Rösing y otros, 2003).

[15] Arriaga define a Libiac (o Illapa) como «Señor, y criador de las lluvias» (1920[1621], p. 198).

[16] De hecho en este trabajo en el que estudia a grupos del este del África y de la zona indoiraniana, el autor hace referencia a los soberanos celestes, que incluyen de forma abstracta a los fenómenos meteorológicos en general, como ocurre también en el caso de Illapa (Lincoln, 1991).

de vegetación implica que las personas o animales sean los principales elementos de atracción[17]. El rayo puede provocar, por tanto, la muerte de los camélidos y con ello la disminución del ganado, un gran perjuicio económico para aquellos grupos cuya supervivencia se sustenta en el pastoreo de estos animales.

Por otra parte, en tanto que deidad fertilizadora de la Pachamama, Illapa es responsable del crecimiento de los pastos, de los cuales se alimenta el ganado. Una temporada de sequía, una helada o cualquier otra alteración en el crecimiento de la capa vegetal puede poner en peligro el sustento de los animales, ya sea a través de la muerte por inanición de algunos ejemplares o por la disminución de su capacidad reproductora.

Pero más allá de estas cuestiones más pragmáticas, la cosmovisión andina otorgó a Illapa un papel significativo como dios propiciador de la reproducción animal. Acabamos de ver su capacidad fertilizadora al ser responsable del crecimiento de una mazorca doble de maíz, por ejemplo; lo mismo puede observarse también en cuanto a la fertilidad humana, ya que en los partos dobles los gemelos son considerados «hijos del rayo». Reciben el nombre de *chuchus* o *curis*[18] y se considera que fueron engendrados por el dios, que fue quien partió en dos al embrión, tema sobre el que volveremos más adelante. La misma lógica se aplica cuando quien pare dos criaturas en un solo parto es «vna oveja o qualquiera otro animal», como se puede leer en una *Carta Annua* de 1618 (Polia, 1999, p. 423). Resulta evidente, por tanto, que una capacidad reproductora extraordinaria (en sentido literal) se asocia directamente a la acción de Illapa.

Sin embargo, existe otra relación entre el rayo y el ganado plasmada en los objetos llamados *illa*. Los cronistas no tratan con detenimiento el tema, pues forma parte de una religiosidad popular alejada de los cultos oficiales de tipo estatal, pero los visitadores de las campañas de extirpación de idolatría nos ofrecen datos interesantes al respecto. Arriaga, en su cuestionario de temas sobre los cuales los extirpadores deben informarse, escribe:

> [...] si saben, que alguna, o algunas personas, tengan en sus Huacas, dioses Penates, que llaman Conopas, Zaramamas, para el augmento del maíz, o caullamas para el augmento del ganado, o las piedras bezares, que llaman Ylla, y las adoran para el dicho efeto, y con ellas tenga Mullu, Paria, Lacsa, Asto, Sangu, y otras ofrendas que les ofrezcan (Arriaga, 1920[1621], p. 198).

[17] Sirva como ejemplo el caso de San Antonio de Putina, localidad de Puno, donde en los 21 primeros días del año 2005 murieron 8 personas por descargas de rayo (*La República*, 22-1-2005).
[18] *Curi* es el nombre dado al rayo en algunos dialectos quechuas del centro.

Es decir, en su texto observamos que las *illas* son piedras bezares que se adoraban para aumentar el número de ganado, al igual que las *caullamas*. Avendaño, no cita su nombre pero indica que «los que tienen ganado adoran á las piedras bezares, para el aumento dél» (Duviols, 2003, p. 715). Albornoz, quien también usa el término *illa* para referirse a las piedras bezares, relata que al venerarlas querían evitar los abortos, y las enfermedades del ganado (Duviols, 1967, p. 18). Finalmente, Hernández Príncipe, nos habla incluso de una casa de *illas*: «Teníanen veneración la casa de las piedras basares, que llaman Illahuasi ofrecida al Rayo por el aumento de los carneros de la tierra; y tenían depositario para ello» (Duviols, 2003, p. 756).

Parece, por tanto, que las *illas* propiciaban la reproducción animal y las tres informaciones que acabamos de citar se refieren a ellas como piedras bezares, es decir, los cálculos que se producen en las vías digestivas y urinarias de ciertos mamíferos (por ejemplo, de los camélidos, especialmente en las vicuñas).

Si analizamos la definición de Gonçalez Holguín para el vocablo *illa* aparecen varias definiciones sobre el mismo término:

> Ylla. La piedra vezar grande, o notable como vn hueuo, o mayor, que la trayan consigo por abusion para ser ricos y venturosos.
>
> Yllayoc runa. El hombre muy rico y venturoso, que tiene y guarda tesoro.
>
> yllayoc. El que enrriquecia presto o tenia gran ventura.
>
> Ylla huaci. Casa rica y abundante y dichosa que tiene ylla.
>
> Ylla. Todo lo que es antiguo de muchos años guardado (Gonçalez Holguín, 1989[1609], p. 366-367).

Bertonio en el diccionario aymara, ofrece similares definiciones:

> Illa. Qualquiera cosa que uno guarda para provision de su casa, como chuño, mayz, plata, ropa y aun las joyas, &c.
>
> Illa. Piedra bazaar grande que se halla dentro de vicuñas o carneros (Bertonio, 2006[1612], p. 571).

Estas acepciones coinciden con las de los extirpadores de idolatrías; : las *illas* serían piedras bezares grandes que atraerían la riqueza y la buenaventura (aumento del ganado del que proceden, por ejemplo), motivo por el cual se guardaban y heredaban como una suerte de amuletos. Su vinculación con el rayo, queda clara en tanto que eran piedras consagradas al rayo, o por lo menos lo eran las casas

donde se almacenaba un buen número de ellas, a juzgar por el testimonio de Hernández Príncipe[19].

Si consultamos el tardío diccionario quechua de Lira, elaborado el 1944, la definición ya incluye la relación con el rayo, pues la acepción que nos interesa dicta así:

> Illa. – F. Piedra en la que cayó el rayo considerada como sagrada, peña hendida por el rayo (Lira, 1973, p. 89).

Esta definición relaciona las *illas* con las piedras afectadas por la caída del rayo, pero encontramos numerosos ejemplos en la actualidad en los que también reciben este nombre las piedras que supuestamente habrían caído con él[20].Veamos dos casos ilustrativos. Rösing en su estudio de los rituales kallawaya[21], en el altiplano peruano, explica que el oficiante de un ritual propiciatorio del ganado posee *moroqhetukuna*, que se depositan en el suelo cuando pasan por el aire «rayos esféricos»; estas «bolas del rayo» contienen «illas muy ricas [...]; el espíritu, el alma de los animales, y de esa manera tienen poder sobre el bienestar de los animales» (Rösing, 1996, p. 37). El segundo ejemplo, nos lo ofrece Sánchez Garrafa, quien define dos tipos de *illa*; las primeras brotan de la tierra en lugares liminales como cuevas o márgenes de lagunas, y las segundas son petrificaciones del rayo[22] que

---

[19] «Tenían en veneración la casa de las piedras basares, que llaman Illahuasi ofrecida al Rayo por el aumento de los carneros de la tierra; y tenían depositario para ello. Cada cabeza de familia, que llaman churi, tenía su lugar conocido arriba de esta antigua población, junto a su adoratorio del Rayo, donde tenían sus dioses penates, que llaman conopas; y hay sus sacrificios de llamas en circuitos de lozas donde escondían sus carbones y cebo de llamas.» (Duviols, 2003, pp. 756-757).

[20] Reitero «supuestamente» porque la única piedra que puede formar el rayo es la fulgurita (del latín *fulgur*, relámpago), una concreción cristalina de forma tubular que se genera cuando un rayo cae en un suelo arenoso, debido a que el impacto de una descarga eléctrica a unos 8000ºC de temperatura provoca la fusión y cristalización de las partículas a su alrededor. Estas fulguritas son difíciles de obtener por diversos motivos: solo se encuentran en determinados territorios (por ejemplo desiertos, donde la caída de rayos no es tan frecuente), son difíciles de observar, pues se forman en el interior del subsuelo y no quedan fácilmente expuestas en superficie y por su extrema fragilidad, que complica su extracción sin perjuicios para su integridad.

[21] Sus publicaciones incluyen descripciones completas de rituales relacionados con el rayo, que son de obligada lectura para aquellos interesados en este tema.

[22] «Algo similar podría atribuirse a las illas, en cuanto a su carácter de petrificación del rayo. El rayo, Illapa o Santiago, vendría a ser una especie de unión repentina de opuestos, que se petrifican en una illa. Si bien una unión repentina de los opuestos crea desorden e implica un peligro de gran envergadura, la petrificación domina las fuerzas destructoras y las transforma en creadoras. Si se posee un pedazo de fuerza petrificada, una illa, y se la pone en la tierra, ésta se hace fecunda; tal acto, por relación metonímica, será como tomar una porción del rayo e introducirlo en la tierra, exactamente como lo sugiere el nombre de la waka Chuquisuso o Chukisucso (horadada por el

caen del cielo y pueden ser usadas como objetos fecundadores (Sánchez Garrafa, 2006, pp. 241, 254).

Nos encontramos por tanto con dos informaciones aparentemente distintas. Los visitadores del siglo XVII definen las *illas* como piedras bezares, pero las fuentes del XX, incluyen distintos tipos de piedras cuyo común denominador es la supuesta relación con el rayo, ya sea por haber recibido su impacto, o por haber caído supuestamente con él. Sin embargo, Hernández Príncipe ya relacionaba las *illas* con el rayo, puesto que los *illahuasi* se consagraban a esta deidad. ¿Cómo explicar estas divergencias?

Podemos plantear distintas hipótesis al respecto. La primera, y más evidente, es que estamos tratando sobre dos creencias populares que distan más de 300 años. Además forman parte del culto de tipo familiar que es el más susceptible a cambios, ya que el dogma oficial resulta menos flexible, pero el de tipo hogareño cambia incluso de una generación a otra o de un grupo a otro. De manera que en este caso la analogía con la actualidad pareciera ser inadecuada, y en lugar de ofrecer comunes denominadores indica una clara evolución hacia otras prácticas.

También podría tratarse de una cuestión geográfica, y que los trabajos de los etnógrafos actuales aportaran diferentes resultados en caso de haberse efectuado en las mismas regiones que las visitadas por los extirpadores. Pero esta hipótesis resulta poco satisfactoria en tanto que obviaría lo expuesto en el párrafo anterior sobre la sincronía de los sujetos estudiados.

Los datos de los que disponemos no son suficientes para llegar a una conclusión satisfactoria, sin embargo, lo que podemos asegurar es que las fuentes antiguas divergen de lo que ocurre en la actualidad, puesto que en el pasado las *illas* eran piedras bezares y actualmente son todas aquellas que tienen relación con el rayo. Ahora bien, sin pretender trasponer los datos actuales al pasado, esta observación nos genera una duda. ¿Es posible que los extirpadores de idolatrías consideraran las *illas* como piedras bezares, y que en realidad no lo fueran sensu stricto?

Desde la Edad Media en Europa las piedras bezar tuvieron una gran importancia dentro del mundo mágico-religioso. Eran consideradas terapéuticas y antídotos contra el veneno[23] y se usaron hasta el siglo XIX (Francés, 2009, p. 23). De la

---

rayo). La fuerza que desata una tormenta de rayos adquiere propiedades generatrices en cuanto se petrifica. La wanka, y en su dimensión la illa, testimonian el equilibrio de una unión entre los opuestos» (Sánchez, 2006, p. 241).

[23] De ahí el origen de la palabra, ya que etimológicamente procede del persa 'padzahar' y significa 'expelente de los venenos'.

misma manera que asociaron las divinidades protectoras con los dioses penates romanos, los extirpadores podrían haber asociado las piedras rituales a las bien conocidas piedras bezares. Desconocemos la forma exacta en la que obtuvieron la información, si realmente pudieron ver las piedras, si hubo problemas de traducción de conceptos o si simplificaron la información aplicando los prejuicios del conocimiento europeo. Tenemos evidencias de que los conquistadores conocían perfectamente estas piedras e incluso hicieron comercio con ellas. Un estudio de Latcham concluye que:

> Los cálculos intestinales (*egagrophilo*) llamados por españoles, piedras bezoares, comunes a todos los auchénidos; pero en especial a las vicuñas, poseen propiedades medicinales. Por esta causa fueron muy preciadas, y exportadas a España como objetos de gran valor. [...] El hecho de criar en sus intestinos las piedras bezares, fue otra de las causas que motivaron la rápida disminución de los auchénidos, después de la ocupación española. Fueron cazados sin interrupción, hasta que terminaron por refugiarse en las regiones más escarpadas de la alta cordillera (Latcham, 1922, pp. 85-86).

De manera, que parece poco probable que los extirpadores de idolatrías no supieran identificarlas. Sin embargo, no sabemos hasta qué punto la información que aportan está contrastada. Seguimos sin poder saber si ellos vieron tales piedras o si únicamente recibieron las noticias de sus informantes. Por ello no podemos asegurar que sus conclusiones sean verídicas, pero en caso de serlo, la comparación con la actualidad nos permite demostrar que de un sustrato antiguo aparecen nuevas creencias que se adaptan a las nuevas realidades[24].

Más allá de estas cuestiones, el concepto de *illa* es importante en tanto que parece relacionarse con el nombre mismo de Illapa. Serían necesarios estudios filológicos específicos que nos permitieran hacer mayores inferencias, pero con los datos expuestos hasta el momento no cabe duda de la estrecha relación entre ambos conceptos[25].

Finalmente, sobre la faceta ganadera de Illapa, quiero recordar que su importancia siguió vigente en época colonial y hasta la actualidad a través del sincretismo con

---

[24] Por ejemplo, hoy en día las piedras bezares ya no tienen las connotaciones medicinales y, en consecuencia, tampoco el prestigio que tenían en el siglo XVII.

[25] Aquí se abriría otro tema de discusión, ya que existe una palabra que parece ser sinónimo de *illa* pero que es menos usado por los extirpadores. Me refiero a la palabra *enqaychu* y que Flores define como piedras bezares pero de cuarcita, granito o calcárea (Flores, 1974, p. 249). Este tema merecería ser objeto de otro artículo, puesto que debido a su complejidad no puede ser abordado aquí.

Santiago el Mayor. Cuando se produjo la evangelización de los Andes, Santiago se convirtió en el nuevo Illapa, y se le adoró como tal. Las comunidades mantenían el culto ancestral bajo la nueva advocación a Santiago y es por ello que, incluso después de siglos de evolución, el santo sigue estrechamente vinculado a las prerrogativas propias de Illapa. En las fiestas del Patrón Santiago, el 25 de julio, es cuando se celebran los rituales de marcación y conteo del ganado. Me parece significativo destacar un ejemplo actual que documenta Cruz en los Andes bolivianos (en Santiago de Chaquí). En la fiesta «participa», además de la estatua del Santo Apóstol, «una roca de aproximadamente 50 x 25 x 25 cm, que tiene pintada la representación del santo —y que lo encarna» (Cruz, 2009, p. 68). ¿Acaso se trata de otra expresión pétrea de *illa*? Las creencias siguen evolucionando.

Ancestro mítico y legitimador de linajes

Cristóbal de Albornoz da noticia de otra acepción para el término *illapa* que se aleja de las traducciones como elemento meteorológico. El famoso y temible extirpador de idolatrías, escribió en 1658 un informe titulado *Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haziendas* en el que podemos leer:

> Hay otros géneros de guacas que se llaman illapas, que son cuerpos muertos embalsamados de algunos pasados suyos principales, a los cuales reverencian y mochan. Esto no es mocha general sino particular de la parcialidad o ayllo que desciende de los tales muertos. Guárdanlos con mucho cuidado entre paredes a ellos sus vestidos y algunos basos que tenía(n) de oro y plata y madera o de otros metales o piedras (Duviols, 1967[1568], p. 19)[26].

Esta definición se refiere a lo que tradicionalmente se ha conocido, en el mundo andino, como *mallquis* o *munaos*: «tienen consigo los cuerpos secos, y enteros de sus antepasados, que en los llanos llaman Munaos, y en la sierra Malquis» (Arriaga, 1920[1621], p. 14).

¿Por qué Albornoz usa el término *illapa* en su descripción? ¿Se trata de una confusión, de una coincidencia casual o es reflejo de una realidad más compleja? Albornoz no es el único que utiliza este término. Lo encontramos documentado también en la obra de Guaman Poma de Ayala quien, aunque no sea tan explícito en su explicación como en el caso del visitador, escribe en la *Nueva corónica y*

[26] La *Instrucción* sigue definiendo con el mismo nombre de *illapa* a los lugares donde ha caído un rayo, a los gemelos o a todos los individuos que nacen con alguna deformidad, todos ellos ejemplos ya expuestos por otros cronistas.

buen gobierno: «Entierro del inga. Cómo fue enterrado el Inga y abalzamaron (embalsamaron) sin menearle el cuerpo, y le pusieron los ojos y el rostro como si estuviera vivo, y le vestían ricas vestiduras, y al difunto le llamaron yllapa, que todos los demás difuntos les llamaban aya» (Guaman Poma 2008[1615], 216).

El cronista, además, acompaña el texto con dos de sus característicos dibujos, en los cuales se aprecia el entierro de un inca en el primero y de un *aya*, en el segundo[27]. En realidad *aya* significa difunto, motivo por el que los incas gobernantes también recibían este nombre, aparte del de *illapa*, que sí era exclusivo de su cargo.

Ante la evidencia, no existe duda alguna respecto a que *illapa* era otro nombre con el que referirse a los *mallquis* en los Andes prehispánicos, como ya concluyó Duviols (1984). Este hecho ha sido interpretado a partir de la evidente relación documentada en el mundo andino entre estos y su capacidad propiciatoria de la lluvia. Al respecto, Polia (1999, p. 181) después de definir la palabra *illap'a* como divinidad del rayo, especifica que: «Aplicado a los muertos aclara una de sus funciones y quizá la más peculiar: el control de los ciclos estacionales de las lluvias».

Ziólkowski (1999, p. 133) llega a la misma conclusión, a través de la supuesta relación entre los huesos de los «gentiles» y los eventos meteorológicos en la cosmología andina, citando una experiencia personal en Huacho sin Pescado (provincia de Cajatambo), donde los comuneros pedían a los responsables de las excavaciones arqueológicas que enterraran de nuevo los restos humanos después de su intervención para evitar catástrofes naturales vinculadas con la lluvia.

Existen numerosos casos etnográficos actuales que confirman la experiencia de Ziólkowski. Uno de los más ilustrativos es el presentado por Arroyo en su estudio antropológico de las comunidades de Huancabamba. En él se explica la procesión

[27] Los dos que acompañan al texto son los siguientes: dibujo «Capítulo primero entierro del Inga» de la página 287 del manuscrito original (Guaman Poma, 2008[1615], 215); dibujo «Entierro de Chinchaysuyos, en la 289 del original (Guaman Poma, 2008[1615], 217). Encontramos el término *illapa* referido a un difunto en otra ilustración que representa el cuerpo fallecido de Huayna Cápac siendo transportado en andas titulada «El cuerpo de Guayna Capac Ynga, llevado de Quito al Cuzco para su entierro» que aparece en la página 377 del manuscrito original del cronista indígena (Guaman Poma, 2008[1615], 286). Es interesante fijarnos en el dibujo del entierro inca porque en el título aparece *Illapa*, mientras que dentro de la imagen escribe *yllapa*. De la misma manera, en el texto que acabamos de ver lo escribe con «y», pero en el esbozo referido a la momia de Huayna Cápac, aparece también con «i». Esto me permite demostrar que el uso de una u otra letra es indiferente y no tiene una traducción en un cambio de significado de la palabra. En opinión de Szemiński en los años 1550-1560 ocurrió un cambio de moda por la que las palabras que se habían empezado con «y» empezaron a escribirse con «i» (Szemiński, com. pers., 2011).

de San Pedro Chikwatero, que realizan los habitantes de la zona en situaciones de sequía. En caso de que este ritual cristiano de propiciación no genere los resultados esperados, se inicia el llamado «peregrinaje de los *mallquis*», que consiste en sacar de la «Cueva de los gentiles[28]» una calavera amarilla para dejarla expuesta mientras se celebra un ritual con oraciones que aluden a la capacidad de esta para ahuyentar la sequía y propiciar la lluvia (Arroyo, 2004, p. 152).

Las crónicas también confirman esta vinculación entre los restos de los antepasados y la llegada de la lluvia. Cobo relata que la momia de Inca Roca era sacada en procesión bajo creencia que podría atraer tal fenómeno meteorológico (Cobo, 1964[1653], p. 73). Por otra parte, los documentos generados por los procesos de extirpación de idolatrías citan con frecuencia la presencia de *mallquis* en la fiesta de la Pocoimita, que tenía lugar en enero «quando enpiesa a llober» (Duviols, 2003, p. 368). Sánchez Garrafa, en su tesis doctoral, remarca que:

> Las fiestas de los muertos o aquellas en las que éstos participan en kay pacha corresponden al periodo de ruphaymita que va del solsticio de setiembre al de marzo, pero más puntualmente al tiempo que corre entre el mes de noviembre y el de febrero, cuyo centro es el solsticio de diciembre o de verano. Este periodo se caracteriza por la presencia de lluvias [...] En ruphaymita se transita del hambre a la abundancia, de la siembra a la cosecha, con la inestimable participación de los antepasados (Sánchez, 2006, p. 265).

La vinculación etimológica de la palabra *mallqui* con las semillas, plantas y la acción de plantar o trasplantar[29], ha llevado a algunos investigadores a establecer un vínculo entre el culto a los ancestros y el cultivo de plantas y árboles (Sherbondy, 1986), aludiendo a la capacidad fertilizadora propia de Illapa (Kaulicke, 2001, p. 29), como se ha mencionado anteriormente.

---

[28] «Gentil» es el nombre con el que en Perú se conocen las poblaciones antiguas a los incas, aunque se relaciona con el concepto de «paganismo» que lleva implícito este término. Existe un mito que explica el motivo de la presencia de huesos antiguos en las cuevas y que fue recogido por Millones: «Entonces vinieron otros hombres y les dijeron que si querían que reviviese el Inka tenían que colocar su cabeza en una olla y recién la abrirían a los nueve meses. Hicieron lo que les dijeron. Empero hubo uno que extrañando al Inca la abrió a los seis meses. Por esta causa hubo viento rojo y se movió la tierra. Murió para siempre el Inca. Pero Dios castigó a los gentiles porque hicieron eso. Les mandó una lluvia de fuego. Para salvarse corrieron debajo de las piedras y otros se metieron en las cuevas. Por eso es que encontramos muchos huesos de los gentiles, por esa maldad de los Incas» (Millones, 1998, p. 41).

[29] En el diccionario de Holguín encontramos las siguientes entradas: «*Mallqui*. La planta tierna para plantar. *Mallqui*. Qualquiera arbol frutal. *Mallquini*. Plantar, o trasplantar. *Mallquipani*. Replantar. *Mallquisca*. Cossa plantada. *Mallqui mallqui*. Plantel, o arboleda de muchos frutales juntos» (Gonçales Holguín, 1989[1608], p. 224).

Ante todas estas evidencias, queda probada la relación existente entre los cultos a los ancestros y a la lluvia fertilizadora. De manera que la consideración de que los *mallquis* pudieran ser llamados Illapa aludiendo a las atribuciones de esta divinidad, es una hipótesis viable. Sin embargo, resulta llamativo que solo Albornoz y Guaman Poma citen este nombre y no el resto de fuentes, por lo que considero oportuno avanzar una explicación al respecto, que pone énfasis en otra de las características de la divinidad Illapa, la que se relaciona con su rol de creador de linajes.

En los informes de las campañas de extirpación de idolatrías de Bernardo de Noboa o Hernández Príncipe publicados por Duviols (2003), son abundantes las referencias al culto al rayo. Mariscotti de Görlitz (1972) en un artículo que sentó precedentes, estudió estos documentos y definió al rayo como una divinidad ancestral fundadora de linajes[30].

La estructura que presentan estos mitos fundacionales se configura a partir del padre rayo, cuyos hijos son divinidades menores, normalmente *apus* tutelares[31]. De ellos descienden los grupos hasta llegar a nuestros días, generándose incluso cierta confusión entre los nombres de los ancestros reales y los míticos, a la cual se suma la práctica de atribuir a las personas el nombre de ciertas divinidades[32].

Los documentos de extirpación de idolatría en Cajatambo presentan además otra consideración. La divinidad del rayo suele vincularse con grupos *llacuaces*, pastores que se asientan y dominan a comunidades agrícolas (*huari*) establecidas allí anteriormente. Normalmente, su asentamiento se justifica como el encargo divino que un hijo del rayo va a cumplir. Se trata por tanto de héroes fundadores, demiurgos, cuya frontera entre la divinidad y el ancestro se diluye en los mitos de origen. Es significativo que Hernández Príncipe, al tratar el tema de la divinidad del rayo como fundadora de linajes, la coloca al nivel de Adán y Eva, y no al de Jehová[33].

[30] Algo parecido hizo Zuidema con el estudio de tres comunidades peruanas a partir de la documentación escrita por Hernández Príncipe (Zuidema, 1973).

[31] Ejemplos de ellos serían los conocidos *Chuqi Runtu* y *Rahu Puma* (granizo cazador y puma de nieve, respectivamente, según traducción personal de Szemiński).

[32] «adorar a Líbiac, que es el rayo, es muy ordinario en la sierra; y assí muchos toman el nombre y apellido de Líbiac, o Hillapa, que es lo mismo» (Arriaga, 1920[1621], p. 20).

[33] «los llachuases fingieron ser hijos del Rayo, Trueno y a éstos fué su adoración, y al Sol. Los llactas fingieron proceder de las huacas y que su origen es dellas y nó de Adán y Eva, y por lo consiguiente estauan persuadidos que Dios Nr. Sr. hizo a los españoles, y a ellos sus huacas» (Duviols, 2003, pp. 733-734).

El rayo sería, en consecuencia, un demiurgo en la concepción platónica del término[34]. En palabras de Armas Asín, Illapa/Líbiac fue el «antepasado glorioso de los fundadores» (Armas, 2001, p. 676) de las comunidades visitadas en Cajatambo y «padre mítico de sus héroes» (Armas, 2001, p. 677).

A partir de esta idea se establece una superestructura ideológica con un modelo de control social, según el cual aquellos cuya genealogía se relaciona con la del dios son los destinados a heredar el poder. La información de Albornoz es significativa en este aspecto, pues remarca que los *illapas* son los cuerpos de «los principales», idea que refuerza Guaman Poma al atribuir este nombre solo a los incas gobernantes como complemento a la palabra *aya* o «difunto» con la que se conoce a todos los muertos. Es evidente entonces que nos encontramos ante un modelo de legitimación de las élites dominantes a partir de su supuesta vinculación genealógica con la deidad considerada el ancestro último[35].

Este es el modelo de la etnia yarovilca, cuyo antepasado último fue, según Hernández Príncipe, «hijo del rayo y que vino a hacer su mansión en este lugar» (Duviols, 2003, p. 756). Los *yaros*[36] formaron un reino o imperio ubicado en la sierra central, en torno a las actuales provincias de Áncash y Huánuco, llegando sus fronteras hasta el valle del Mantaro, y las sierras de Piura, Cajamarca y Chachapoyas (Espinoza, 1980, pp. 155-156). Amat propone que ellos fueron los destructores del Imperio huari y concluye que tuvieron una duración de 200 a 250 años (Amat, 1978). Se trataría de un grupo de pastores aymaras, cuyos líderes habrían conquistado vastos territorios, dominando de esta forma dos tipos de ambientes interdependientes: la puna y la quechua. Como bien apuntó Cardich,

[34] «En la concepción platónica ni lo inteligible ni la materia fueron creados. La “creación” consistió más bien en fijar cantidades y proporciones de material de modo que pudieran realizarse los procesos en concordancia con las leyes de la naturaleza, esto es, con las leyes de Dios. Así, pues, el Dios de Platón es básicamente el diseñador del mundo. [...] Por eso el Dios de Platón queda mejor identificado como Demiurgo» (Tomasini, 2008, p. 24).

[35] Consecuentemente, los *mallquis*, *munaos* o *illapas* «constituyen una ligazón entre individuo y linaje» (Molinié-Fioravanti, 1985, p. 111).

[36] Los yaros, fueron conocidos también con el nombre de *llacuaces*, cuyo significado original era «el que tiene *llaqwa*», es decir, camélidos, por lo tanto: pastores que viajan y comen carne. Con el tiempo esta palabra se convirtió en despectiva, pues los huaris la utilizaron para diferenciarlos de, sí mismos, que eran agricultores asentados. De esa manera la palabra toma otras connotaciones, plenamente negativas, como ocurre con la palabra «bárbaro» entre los griegos (en resumen, oposición entre local *versus* extranjero). Espinoza escribe: «Yaro era el nombre oficial y honorífico que se daban a sí mismos; y Llacuaces, el apodo o sobrenombre despectivo que les pusieron los derrotados Huaris» (Espinoza, 1980, p. 156).

al ser descendientes directos del rayo: «Libiac Cancharco o sea Yana Ramán[37], dios del rayo, era el dios mayor de los yaros» (Cardich, 2000, p. 80).

A esta etnia pertenece el cronista indígena, Guaman Poma es yarovilca, por lo que al describir a la deidad del rayo expresa el conocimiento de su propia experiencia. Esto explica, en primer lugar, que la defina con la estructura familiar de un padre y dos hijos[38]; y, en segundo lugar, justifica también el hecho que según él los cuerpos de los principales antepasados sean llamados con el nombre *illapa*, que sería el equivalente a su antiguo dios Líbiac en época incaica. Recordemos que trabajó como informante de Albornoz, por lo que es plausible que las dos fuentes que usan este nombre tengan el mismo origen.

Considero que es este el motivo por el cual las momias de los incas son llamadas *illapas*, porque si bien existe una relación apuntada más arriba entre los *mallquis*[39] y el culto a la lluvia, eso no explica por qué el resto de fuentes no utiliza este nombre. La consideración de que los antepasados son propiciatorios de lluvia es panandina, y la existencia de demiurgos fundadores de linajes también, pero solo en el caso yarovilca confluyen ambas creencias en la figura del dios del rayo, por eso Guaman Poma es el único que puede expresarlo de esta forma.

Existe otra posible hipótesis que justificaría por qué Guaman Poma considera a los incas muertos como *illapas*. El cronista afirma que Inti, el sol, y Quilla, la luna,

---

[37] «que por otro nombre llaman al dicho Yanaraman Llibiac Cancharco nombre dedicado al rayo y con esto dan a entender que un nombre y el otro es una misma cosa» (Cardich, 2000, p. 70).

[38] «Tenían los indios antiguos conocimientos de que había un solo Dios tres personas de esto decían así: que el padre era justiciero yayan runa muchochic, el hijo caritativo, churin runa cuyapayac, el menor hijo que daba y aumentaba salud y daba de comer, y enviaba agua del cielo para darnos de comer y sustento, sulca churin causayuc micoy coc runap allin ninpac; al primero le llamaban yayan yllapa, al segundo Chaupi churin Illapa, al cuarto [sic] le llamaban suclla churin yllapa, que estas dichas tres personas eran, y creían que en el cielo era tan grande majestad y señor del cielo y de la tierra, y así le llamaban Yllapa» (Guaman Poma, 2008[1615], 48). Debemos tener en cuenta, sin embargo, que es posible que Guaman Poma acotara el número de hijos a dos para que, junto con el padre, formaran una trinidad al estilo cristiano. Como observa Szemiński, la numeración castellana no concuerda con la quechua, en la que se puede intuir que el número fue mayor (Szemiński, com.pers., 2012).

[39] Debo hacer una consideración sobre este tema y es que, como apunta Szemiński, las palabras *mallqui*, *munao* e *illapa*, no son sinónimos. *Mallqui* es la planta que da y dará frutos y *munao* es el objeto o lugar donde se ubica nuestro querer y nuestra voluntad (Szemiński, com. pers., 2011). Que los cuerpos de los muertos sean referidos con una u otra palabra en cada zona, tiene que ver precisamente con la idea con la que se conciben, sin pretender convertirlos en sinónimos. Por eso el nombre de *illapa* es dado solo entre el grupo yarovilca. El uso de la palabra *mallqui* como generalización se debe a que sirve como concepto historiográfico, pues este es el nombre más conocido para referirse a los cuerpos de los difuntos principales.

eran los padres del rayo y el lucero. Al mismo tiempo, sabemos que el Inca era considerado hijo de Inti, es decir, como el rayo, por lo que existe una asociación simbólica clara. Es posible que en el plano simbólico, el Inca al morir fuera asociado a su hermano sagrado, puesto que se dirige a un lugar al lado del Sol. Para perfilar esta propuesta sería necesario un estudio específico que nos permitiera definir las estructuras de parentesco simbólico entre las diferentes divinidades y el Inca, que a pesar de no poder ser desarrollado en esta ocasión debe ser afrontada en futuras investigaciones.

Transmisor de conocimiento

Si en algún tema coinciden crónicas, documentación administrativa y etnografía actual, es en la consideración de que los «hijos del rayo» son aquellos elegidos por la deidad para llevar a cabo un papel fundamental dentro de la sociedad, y por ello son considerados ministros del culto. Anteriormente hemos visto que la consideración «hijo del rayo» se otorgaba a los gemelos, pues se creía que le había caído un rayo a la madre provocando la partición del feto en dos. Cuando esto ocurría, los hijos eran llamados *curis* o *chuchus* y se les atribuían dotes especiales para comunicarse con la deidad, puesto que habían sido tocados por él antes de nacer. Después del parto, padre y madre debían hacer ayunos y mantener un periodo de abstinencia sexual más larga de lo común.

Los mellizos y/o gemelos han sido considerados por la mayoría de culturas antiguas como algo sobrenatural (por su carácter excepcional) y se les han atribuido poderes que llaman la atención por su similitud en sociedades totalmente alejadas en el tiempo y en el espacio. Como bien nos recuerda Calancha, en la mitología griega encontramos a Apolo y Artemisa[40], la protectora de las parturientas y la deidad a la que se atribuían poderes de curación y propiciación de la buena salud. En el mundo cristiano encontramos a San Cosme y San Damián, los patronos de los médicos y los farmacéuticos. Entre los grupos africanos Gombe y Basanga, los gemelos son considerados personajes singulares y se les destina a ejercer como curanderos, adivinos o brujos (Ngoy, 2002, p. 76). Entre los norteamericanos Creek, Cherokee e Iroqueses, los gemelos son considerados profetas que predicen el futuro y diagnostican las enfermedades y se sitúan en la posición más alta de la jerarquía sacerdotal (Navajas, 2002, p. 19). Es recurrente, por tanto, la condición de chamanes con la que se considera a los hijos gemelos. Hankoff ha estudiado

[40] En realidad Calancha escribe «Apolo y Diana» (Calancha, 1638, p. 846), mezclando la tradición griega y romana en un mismo contexto como era común en la época.

la relación entre los gemelos y los dioses de la medicina y pone en evidencia la estrecha relación entre ambos en numerosas culturas del mundo, reafirmando este paralelismo con el mundo andino (Hankoff, 1977).

Por otra parte, existe en muchas culturas la relación entre los gemelos y las estrellas. Los asvinos en el hinduismo, son los hijos gemelos de la Aurora y se manifiestan en el lucero de la mañana y de la noche (Román, 1995, p. 114).Entre los sumerios, el binomio gemelos-estrellas es otra recurrencia pues Lugalgirra y Meslamtea, eran hermanos representados en lo que hoy conocemos como la constelación géminis (Langdon, 1919, p. 328) y que en época romana fue asociada con Cástor y Pólux.

Podemos observar ciertos paralelismos entre la cosmovisión inca y otras culturas del mundo, aunque no aparezca siempre la vinculación directa con el rayo. En el caso de los ngombe africanos consideran que los gemelos «al igual que bajan de arriba con las nubes, vuelven con las nubes» al morir (Ngoy, 2002, p. 75), lo cual es susceptible de ser comparado con los hijos del rayo andinos, pues la idea se resume en que ambos tienen su origen en el plano celeste. Al mismo tiempo se justifica que tanto en el caso africano como en el andino se trate de forma diferenciada a los cuerpos de estos cuando mueren. Las fuentes andinas informan de que los hijos del rayo no eran enterrados como el común de la gente, sino que si morían de niños eran colocados dentro de vasijas que se guardaban en las casas[41].

No podemos ahondar aquí en estos llamativos paralelos del culto a los gemelos en otras sociedades antiguas de todo el mundo, sin embargo, es importante resaltar el carácter ritual que se atribuye a los partos dobles (o triples). Esto se debe, en primer lugar, a que es un hecho extraordinario, que se sale de la normalidad y que se vincula a una fertilidad excepcional. Todo aquello que no sigue las pautas habituales de comportamiento debe ser explicado y la intervención de la divinidad es la justificación más cómoda de esgrimir. Sin embargo, hay otro componente que debe ser tenido en cuenta. En sociedades pequeñas el equilibrio entre el peso demográfico de la sociedad y los recursos que aseguran su sustento es fundamental para la supervivencia. Un parto doble excepcional no pone en peligro el modelo, pero de ser reiterado puede conducir a problemas de subsistencia, ya que implica un mayor gasto de los recursos que no es retribuido con un incremento de la fuerza

[41] Esto era cuando moría alguno de ellos, pero no eran sacrificados como han interpretado algunos autores. A pesar de la frase que podemos leer en una *Carta Annua* que dice: «[los] Curis llamados hijos / de el trueno y del rayo por auerles tocado o muerto alg.os de sus antepassados y los niños / q. naçen de vn vientre despues de sacrificados los lleuen a los cerros y les den asientos y lugar y / como a dioses para q. sean adorados» (Polia, 1999, p. 334), la mayoría de las fuentes explicitan que solo ocurría en caso de que murieran de forma natural.

de trabajo hasta que las criaturas entren en la edad laboral. La forma de proteger a los recién nacidos del problema económico que supone su supervivencia es la de atribuir a uno de los hijos un carácter divino y destinarlo al servicio a la divinidad, asegurando así su supervivencia en el interior grupo. Es este desequilibrio el que provoca que, a pesar de que los hijos sean considerados fruto de la divinidad, se castigue a los padres, quienes son obligados a realizar ayunos[42] y a sufrir un periodo más o menos largo de abstinencia sexual, destinada a evitar un nuevo embarazo alargando el periodo intergenésico.

Los gemelos no son los únicos «hijos del rayo», el mismo epíteto reciben aquellos que nacen con algún tipo de malformación[43], como el labio leporino[44], polidactilia, nariz hundida, los que nacen de pie (*chacpa*), los que han sido engendrados por el rayo (probablemente, de padre no reconocido) o aquellos a los que la mitología atribuye características sobrehumanas, como los casos relatados en la *Carta Annua* de 1617, en el que una mujer engendró un hijo con boca de cocodrilo (Polia, 1999, p. 401) o en el que una mujer tuvo un embarazo de poco días (Polia, 1999, pp. 409-410). De la misma manera, documentamos casos etnográficos en que los jorobados, por tener una espalda en forma zigzagueante, o los albinos, por haber sido teñidos por la luz blanca del rayo, también son considerados hijos suyos (Rivera, 2005, p. 38).

---

[42] Según Arriaga «no comiendo sal, ni agí» (1920[1621], p. 56).

[43] García Escudero cita un ejemplo documentado por los agustinos en el siglo XVI, observando que en Huamachuco el hechicero encargado de pedir la lluvia era un hombre «concorvado» (García Escudero, 2009).

[44] Tristan Platt, al estudiar los discursos míticos acerca del nacimiento en los Andes, documenta este hecho al escribir que si el rayo «si asusta a la mujer embarazada, puede producir un labio leporino o la división del feto en mellizos» y añade que como protección a la parturienta durante el parto se hacen libaciones en las esquinas de la casa para el rayo o se realiza la *Pishkura* «otro rito de inversión(*kuti,* vuelta, retorno), en el cual se sacrifica una oveja y se ofrece la sangre al rayo (gloria), mientras que el cuerpo de la paciente (en este caso, la parturienta) se frota con fetos de camélido *(sullu)* para absorber la desgracia, y luego se reducen a cenizas que se dejan recogidas en un envoltorio al lado del camino, donde el mal pueda pasar a un caminante demasiado curioso»(Platt, 2002, pp. 133-139). Farfán cita otro ejemplo al explicar rituales de propiciación de la lluvia en la comunidad de Huaros-Canta recogidos por el testimonio de un comunero de 71 años. Explica que derramaban agua del mar a una laguna y especifica que «Había un señor que era huishito (viejito), yo recuerdo todavía, le mandaban a la laguna de Yanauya bien enflorado, bien despachado, en la madrugada a hondear la laguna, y llegaba como a las 2 ó 3 de la tarde, yo estaba chico, y decían ¡ya llegó taita Joshe!, ya está llegando la lluvia. Entre el sol y la lluvia sabía estar llegando» (Farfán, 2002, p. 124). Para otros rituales el protagonista es «un personaje con el labio leporino del que decían todos que era hijo del rayo, por lo que le tenían mucha admiración y respeto» (Farfán, 2002, p. 125). De lo que Farfán no se percata es del hecho que la comunidad en cuestión se llama Santiago de Huaros, confirmándose una vez más la referencia al santo apóstol en los lugares en los que el culto a los fenómenos atmosféricos goza de un fuerte arraigo.

El origen de estas creencias lo encontramos en las sociedades chamánicas antiguas, en las que aquellos individuos que por alguna lesión congénita, un carácter propenso a la enfermedad o un accidente de consecuencias físicas nefastas para el que lo padece, no pueden ser considerados sujetos productivos económicamente (por no poder trabajar en las mismas condiciones que el resto). Por este motivo, deben ser protegidos de alguna forma que les permita desarrollar su propio rol en la sociedad. Su entrada a la categoría de chamanes les ofrece un lugar privilegiado, no siendo una carga económica sino alguien digno de veneración. Así el chamanismo se convierte en un sistema de adaptación a la sociedad para este tipo de personas, tal como ya puso en evidencia Ferigcla con su modelo de análisis sintetizado en la frase «chamanismo como sistema adaptante» (Ferigcla, 1997).

Junto a los hijos del rayo, y con las mismas condiciones, se encuentra otro grupo de personas «elegidas por el rayo». Estos son los que han sobrevivido al impacto de un rayo y han sido marcados por él. Esta relación con la divinidad se interpreta en el mundo andino como la transmisión de la capacidad del individuo en cuestión para ejercer los ministerios religiosos, como maestros curanderos, parteras, adivinos, etcétera. Un chamán que ha tenido un contacto con la divinidad ha sido elegido por esta como su portavoz y por tanto sus mensajes serán la transmisión directa de los designios divinos. Se convierte, en consecuencia, en alguien poderoso y con influencias, de un alto prestigio y digno del reconocimiento de la comunidad como autoridad a la que obedecer. Así los especialistas religiosos de más renombre son aquellos que aseguran haber sido tocados por la divinidad.

La historia personal de estos «elegidos» sigue siempre la misma pauta explicativa: se encontraban solos en el campo, les alcanzó el rayo y luego entraron en un sueño[45] en el que la divinidad les transmitió un mensaje personal. Así lo contaba el *Pampamisayoq* de la comunidad Qero's, el maestro Quispe[46], en una ceremonia de pago a la Pachamama en el Cusco[47] (agosto de 2010), a la que tuve la oportunidad

[45] Recordemos que en el mundo andino, un estado de «sueño» representa un estado alterado de conciencia (EAC).

[46] Tuve la oportunidad de asistir a la ceremonia del maestro Quispe y a pesar de mi interés preferí no preguntarle respecto al tema de la vinculación con el rayo para no condicionar una respuesta, pero así lo contó él en quechua a los otros asistentes, sin verse instado a ello. Aprovecho la oportunidad para agradecer su gran generosidad, pues la conversación que compartió conmigo a pesar de hablar poco castellano y tener que ayudarnos de traductores me sirvió para entender ciertos aspectos de la cosmovisión andina del cielo de incalculable valor.

[47] Fue interesante notar que durante el pago, el maestro Quispe sacó una concha de mar (*mullu*) y la llenó de alcohol (vino negro y champán, para que los dos colores se complementaran). Una vez estuvo rebosando la puso encima del fuego. Si al quemar producía espuma, sería un buen año de lluvias, lo cual ocurrió, con gran gozo por parte de los asistentes. La utilización de las conchas es

de asistir. Su historia ocurrió cuando tenía siete años de edad: le alcanzó el rayo en medio de la puna convirtiéndose en su elegido. A partir de este momento siguió las enseñanzas de su tío, que ya era *altomisayoq*[48], formándose hasta alcanzar su categoría actual. La prueba de la veracidad de su historia, según él mismo, era su piel blanca, pues el rayo le había aclarado la piel en las zonas cubiertas por la ropa. Este hecho aunque poco probable, se relaciona con la información esbozada anteriormente, según la cual los albinos serían hijos del rayo. Este ejemplo resulta interesante porque demuestra que, aparte la elección divina, se requiere de la formación especializada del curandero, algo que no ocurre en historias similares en las que el rayo parece haber transmitido todo su conocimiento al elegido sin que este haya tenido que formarse al respecto.

Otro ejemplo lo documenta Ina Rösing en el altiplano boliviano al presentar a Valerio, un maestro curandero que fue elegido por vía doble, pues nació mellizo y también sobrevivió al impacto del rayo. Su prestigio, en consecuencia, era doblemente reconocido[49] (Rösing, 1996). Este tipo de cargos son tanto para hombres como para mujeres, como ya especificaron los cronistas. Un testimonio ayacuchano recogido por Tania Pariona narra la experiencia de una comadrona que en el sueño posterior al impacto recibido del rayo se le aparecieron unas monjas que le mostraron su destino como mujer dedicada a ayudar a traer niños a este mundo. El testimonio resulta interesante, no solo por su actualidad (como en los casos antes citados) sino también por el sincretismo que expresa al mezclar una tradición andina con la presencia de las representantes de la Iglesia católica[50].

---

una práctica que se remonta a tiempos preincaicos y que reitera la relación expuesta anteriormente entre el agua dulce de Illapa y la salada del mar o Mamacocha.

[48] El mayor grado en la jerarquía de los maestros curanderos andinos.

[49] «Valerio tenía hermanos gemelos, y quien se encuentra en el contexto del nacimiento gemelo, tiene allá vocación, debe ofrendar a los dioses y espíritus; especialmente a pachaje, ese ser espiritual del nacimiento gemelo. Valerio tiene doble llamamiento: vocación por el rayo y vocación por el nacimiento gemelo, por lo que cualquier error que cometa al hacer las ofrendas tiene doble peso» (Rösing, 1996, p. 27). De hecho con estas dos características, si Valerio aprendiera a leer la coca, podría ser considerado *paqo*, el mayor reconocimiento entre los chamanes de la zona.

[50] «Cuando me cayó el rayo no había nadie. Mi esposo estaba en su trabajo y yo cocinaba al atardecer. En la chacra la cocina está fuera de la casa de ichu. [...] Entonces mi suegra se enfermó y no podía caminar; cuando le iba a alcanzar su comida estuve saliendo hacia la puerta de la cocina, entonces ¡praaam! me cayó el rayo en la cabeza y me desmayé. Estaba lloviendo, caía lluvia con granizo. [...] De lo que estaba como dormida, desperté. Tenía una sensación muy extraña en el cuerpo. Al despertar me movía apenas, por ratos no podía moverme. Me levantaba y me caía, me levantaba y me caía. Mi suegra me estaba llamando: "Marcelacha, Marcelacha, ven, ven", diciendo. Cuando me di cuenta, me miré, el piso estaba lleno de granizada; al levantarme me di cuenta que tenía granizo [en el cuello]. Entonces así al sacudirme la ropa me moví de cuatro, sin habla, hacia mi suegra. Mi suegra me dijo: "¿Qué te pasó, qué te sucedió?" Mi sombrero no estaba, también

En muchos casos la vivencia puede no ser real, sino formar parte del discurso de presentación del maestro en cuestión, pero lo que nos interesa aquí es notar que la relación directa con la divinidad, y no cualquiera sino la del rayo, es la que da legitimidad a la actividad de estos especialistas religiosos. Observamos una nueva faceta de Illapa, la que le define como elemento transmisor del conocimiento, la capacidad sanadora, predictiva o propiciadora de la persona es el resultado de que el rayo le haya capacitado directamente. Siguiendo esta lógica toma una nueva dimensión la hipótesis propuesta por Ziólkowski, según la cual en la visión de Susurpuquio, Pachacuti habría recibido también el golpe del rayo como primer mensaje celestial (Ziólkowski, 1984). Que el ritual de iniciación de los incas gobernantes se relacionara con la caída del rayo, reitera su función de transmisor del conocimiento, siendo el mismo proceso para unos y otros: el rayo elige y capacita a la persona que ostentará la responsabilidad, ya sea como maestro curandero, como comadrona o Sapa Inca.

En el plano simbólico, dicha transmisión se explica por el hecho de que Illapa es un *tinkuy*, un conector entre el *hanan pacha* y el *ukhu pacha*: el rayo desciende zigzagueante desde los cielos para penetrar en la tierra. Su contacto con una persona en el *kay pacha* implica que esta ha sido tocada por la divinidad, y como tal es receptora del mensaje divino. Su supervivencia ante un fenómeno destructor como el rayo solo puede ser entendida como la elección del dios que ha querido salvarle y con ello transmitirle parte de su poder. Si tenemos en cuenta que los especialistas religiosos son aquellos que actúan de intermediarios entre la población y el mundo sobrenatural, los elegidos por el rayo son aquellos quienes tienen el contacto más directo con los dioses.

Esta faceta de Illapa, cuyo origen es claramente anterior a los incas, estuvo bien arraigada entre la población, como lo demuestra su total vigencia en el mundo de las creencias andinas actuales, con numerosos casos etnográficos que lo demuestran así, por lo que es un tema que merece ser más estudiado, especialmente a partir de análisis etnográficos que permitan ayudar a dilucidar lo que se explica en los documentos históricos.

[el rayo] lo había llevado y lo había quemado. El rayo quema. Así pues, mi sombrero ya no había. Entonces esta parte de mi cara apestaba un mes completo, apestaba a bronce, a bronce-bronce apestaba. Si el rayo te cae así apestaba muy fuerte. [...] Entonces en mi sueño unas señoritas me reconocieron. Eran igualitas a las madres. Antes las monjas de Santa Teresa tenían lindos vestidos. Las madres me visitaron». Testimonio de Marcelina Núñez, de 83 años, partera, recogido por Tania Pariona (2011), a quien agradezco la gentil amabilidad de prestarme su trabajo todavía inédito.

El señor de la guerra

Tenemos suficientes elementos para afirmar que Illapa fue el dios guerrero de los incas. Aunque esta es la faceta menos explorada por los investigadores. La documentación de la que disponemos no nos permite suponer la existencia de un dios específico de la guerra, en cambio, sí nos permite constatar la estrecha vinculación entre los conflictos bélicos y el dios meteorológico. En primer lugar por su representación en el imaginario andino, como podemos leer en la crónica de Cobo:

> Imaginaron que era un hombre que estaba en el cielo formado de estrellas con una maza en la mano izquierda y una honda en la derecha, vestido de lucidas ropas, las cuales daban aquel resplandor del relámpago cuando se revolvía para tirar la honda; y que el estallido della causaba los truenos, los cuales daba cuando quería que cayese el agua. Decían más, que por medio del cielo atravesaba un río muy grande, el cual señalaban ser aquella cinta blanca que vemos desde acá abajo, llamada vía láctea; sobre lo cual fingían un mundo de disparates que serían largos de contar. Deste río, pues, tenían creído tomaba el agua que derramaba sobre la tierra (Cobo, 1964[1653], p. 160).

Illapa era representado, por tanto, como un hombre con una porra en una mano y una honda en la otra, expresión implícita de violencia. Debemos recordar que ambos instrumentos fueron las principales armas de los incas, junto con las hachas y, entre algunos grupos principalmente amazónicos, con los arcos[51]. Por lo tanto, Illapa aparece ataviado con la panoplia del guerrero.

La forma en que provoca la lluvia, es decir, disparando la honda y rompiendo una vasija que provoca chispas (relámpagos) y estruendos (truenos), reitera el símil y nos remite claramente a las imágenes de Murúa y Guaman Poma sobre Pachacuti, el inca conquistador y eminentemente guerrero. En ellas el dirigente aparece portando su honda en la mano alzada en una actitud claramente amenazadora, que nos permite hacer el símil con su homólogo en el cielo.

Anteriormente apuntábamos la dualidad de Illapa con una faceta benefactora y otra destructora. Esta última se manifiesta a través de las catástrofes y la muerte. Al igual que un guerrero fulmina a su enemigo si tiene ocasión, el rayo descarga sobre una persona acabando al instante con su vida, o al menos dejándole notables secuelas. Illapa es un dios que castiga, como lo es un guerrero cuando combate, por lo que la comparación resulta coherente dentro de la cosmovisión andina.

---

[51] Recordemos aquí el dato del jesuita anónimo según el cual la imagen de Illapa era la de un hombre con una porra en una mano y un arco y flechas en la otra (Anónimo, 2008, p. 2).

Los estudios realizados por Platt y otros en la altiplanicie boliviana, demuestran que el trinomio *apus*-rayo-guerra está implícito en el culto al cerro de Porco (Platt y otros, 2006, p. 1171). En líneas precedentes ya constatamos la estrecha relación entre el culto a los *apus wamanis* y el culto al rayo, y una expresión de esta relación es la lucha entre *apus* lanzándose rayos el uno al otro que encontramos documentado, por ejemplo, en el *Manuscrito de Huarochirí* cuando Pariacaca pelea contra Huallallo Carhuincho «arrojando rayos sin darle tregua a su enemigo» (Taylor, 2008, p. 51). Cruz aporta un mito actual en el que pervive esta creencia al comentar que en Santiago de Chaquí (Bolivia) los cerros San Gerónimo A y San Gerónimo B se enfrentan en las noches de tormenta, disparando rayos con sus hondas (Cruz, 2009, p. 66).

Sin embargo, la relación más directa entre Illapa y conflicto bélico lo encontramos materializado en el ídolo de las batallas. El cronista Betanzos narra que Atahualpa recibió el nombre de Caccha Pachacuti Ynga Yupangue Ynga, destacando que Caccha es el nombre de este ídolo (Betanzos, 1987[1551], p. 205), del cual escribe:

> [Pachacuti] hizo un ídolo pequeño que un hombre lo llevase en las manos sin pena el cual ídolo era de oro hecho para en que ellos adorasen mediante que la guerra durase y ellos en ella anduviesen al cual ídolo adoraban como al Dios de las batallas e llamáronle Cacha el cual ídolo dió e hizo merced a un deudo suyo el más cercano e propincuo a él para que mediante la guerra tuviese cargo de le llevar a cuestas o como mejor pudiese y que el día de la batalla cuando ansi batalla tuviesen le llevase en las manos vestido e aderezado e con diadema en la cabeza llevando siempre en par de sí un mozo suyo que con un tirasol pequeño que ellos llaman achigua cada e cuando que se parase el tal ídolo le hiciese sombra bien ansi como se hacía su persona e que fuese este tirasol e una vara larga para que se conociese ansi andando en la batalla so él andaba o tuviese cuidado la tal gente de ansi mirar por él e guardar su persona el ídolo al cual ídolo desde que fue hecho hasta que que se cumplieron los tres meses que la gente le fue junta le fueron hechos muchos e grandes sacrificios (Betanzos, 1987[1551], p.84)

«Caccha» es uno de los nombres con los que Guaman Poma de Ayala hace referencia a la deidad del rayo, a través del vocablo compuesto «*curi caccha*» (Guaman Poma, 2008[1615], 199). En el diccionario de Gonçalez Holguin encontramos varias palabras cuya raíz es *q'aq-* y que relacionan con el trueno y la acción de tronar (Gonçalez Holguin, 1989[1608], pp. 128-129). Por lo que resulta evidente la relación de este ídolo con Illapa. Puede sorprendernos que Betanzos no haga referencia directa al dios, pero esto resulta menos llamativo si tenemos en cuenta que el término «Illapa» no aparece en ninguna ocasión a lo largo de toda su obra.

A partir de todos estos indicios queda probada la estrecha relación entre Illapa y la guerra, y todo parece indicar que se trataba de un dios apotropaico. Si bien no podemos considerarlo «un dios de la guerra», *stricto sensu*, por no constatar la existencia de este tipo de deidad en el Tahuantinsuyu, parece evidente que Illapa fue el dios guerrero del imperio.

Esbozo interpretativo

Hasta el momento hemos presentado a Illapa en todas sus facetas, sistematizando las distintas manifestaciones a partir de las cuales se le rindió culto en el Tahuantinsuyu, sin embargo, esto nos conduce a la siguiente pregunta: ¿a qué se debe tal diversidad de atribuciones?

La heterogeneidad de Illapa se explica por su rol en el panteón oficial inca y su aparición en el panorama religioso incaico. Las divinidades atmosféricas en los Andes se documentan desde muy antiguo con anterioridad a la creación del imperio cusqueño. No es casual que cuando Guaman Poma explica las edades del mundo, reivindique la existencia del culto a Illapa en la segunda edad de indios (*Uari runa*), previa a la expansión del Tahuantinsuyu (Guaman Poma, 2008[1615], 48)[52]. Su culto, de carácter panandino, adquiría particularidades específicas dentro de cada comunidad, pudiéndose establecer unos paralelos universales, pero al mismo tiempo rasgos específicos que respondían a la realidad climática, política, económica, etcétera, de cada pueblo. Así en la puna, se relacionaba con el pastoreo de los camélidos, mientras que en los valles interandinos se destacaba su papel como fertilizador de la tierra. Existía una gran multitud de dioses de este tipo (o advocaciones de uno solo), e incluso no sería aventurado concluir que era el culto más extendido en el mundo andino antes del siglo XV. Este es el panorama con el que se encontraron los cusqueños al comenzar su expansión por los Andes.

El ideario inca de conquista basaba su legitimación en el culto solar, pero siendo un pueblo cuya imposición fue más de pacto político que no militar, tuvo que adaptar su discurso religioso con el fin de absorber las antiguas creencias a la nueva realidad sociopolítica, puesto que la desestructuración del modelo religioso previo hubiera

[52] «Guaman Poma divide la historia universal en cinco "edades", generaciones" o "mundos". La primera generación del mundo corresponde a Adán y Eva, la segunda comienza desde Noé y el diluvio, la tercera desde Abraham, la cuarta desde el rey David y la quinta desde el nacimiento de Jesucristo. Las edades del mundo están correlacionadas con la cronología bíblica, la tradición imperial romana y la historia europea» (Mroz, 1985, p. 119). No es casual que *Uari Runa*, época en la que se veneraba a Illapa, sea la que corresponde con el diluvio bíblico.

significado una ruptura en la base organizativa de estas sociedades[53]. Ejemplo claro de esta tendencia lo representa Pachacamac, un centro ceremonial de tal importancia que debió ser incorporado como tal al panteón inca manteniendo sus atribuciones y conviviendo con otros dioses de similares características[54]. El mismo trato recibió Catequil —hasta que las tropas de Atahualpa lo arrasaron—, que era una deidad meteorológica con suficiente identidad y trascendencia sociopolítica como para que fuera necesario mantener su propio culto bajo el paraguas de la religión inca.

Ahora bien, la gran cantidad de divinidades atmosféricas observadas en los Andes preincaicos hacía imposible la incorporación sistemática de todas estas en un único panteón. Sin embargo, todas ellas compartían unos denominadores comunes que permitían definir un modelo abstracto universal en el que pudieran verse reflejadas, a pesar de los rasgos específicos de cada una de ellas. De esta manera, Illapa apareció como respuesta a este modelo: fue el dios amalgamador de las tradiciones anteriores, ya que a través de este se «oficializaban» en el corpus dogmático inca, en una suerte de sincretismo entre los dioses antiguos y los incaicos[55].

Esto implicó que las comunidades andinas que habían dado culto a los fenómenos atmosféricos desde tiempos antiguos pudieran conservar sus ritos únicamente cambiando el nombre de la divinidad. Prueba de ello es el texto de Arriaga en el que escribe «Líbiac, o Hillapa, que es lo mismo» (1920[1621], p. 19), se trata de la misma divinidad pero con el nombre preincaico y el impuesto durante el Tahuantinsuyu. Esto explica la heterogeneidad del dios: en cada comunidad Illapa era entendido según las características propias de la divinidad ancestral.

La evidencia más clara de la existencia de este modelo aparece con la cristianización de los Andes. En un primer momento, los misioneros se congratularon del éxito de los esfuerzos evangelizadores llevados a cargo entre las comunidades, puesto que estas aceptaron el nuevo dios y, sobre todo, los santos, con sorprendente rapidez. No fue hasta que el virrey Toledo encargó las visitas que no se descubrió la poca consistencia de esta conversión y precisamente el caso de Illapa es modélico en este sentido. Cuando se impuso el cristianismo, los andinos asociaron a la divinidad incaica con Santiago. Muchos pueblos se convirtieron en grandes devotos del santo,

---

[53] De hecho, el culto al sol no gozaba, en los andes preincaicos, de gran veneración, al contrario de lo observado en el caso de los fenómenos atmosféricos.

[54] Me refiero principalmente a Viracocha. Ambos dioses representaban el «todo» abstracto y primigenio, no identificados con un elemento natural concreto, de ahí que los cronistas tuvieran problemas a la hora de definirlos y diferenciarlos.

[55] Esta hipótesis fue apuntada ya por Kauffmann Doig (1991), en un artículo sobre el animal sagrado llamado Qoa.

considerándolo el Illapa de los españoles, pero al investigar un poco más sobre las prácticas rituales asociadas a este culto, se constató que se le dedicaban los ritos tradicionales que se habían celebrado para honrar a Illapa y no los propiamente cristianos. Es decir, mismos cultos bajo otros nombres, exactamente igual que aquello ocurrido previamente en tiempos de la imposición incaica, si bien en este caso fueron prohibidos y perseguidos por el nuevo *status quo*.

Esta propuesta interpretativa nos conduce a precisar el trabajo que acabamos de presentar. Hemos sistematizado las facetas de Illapa en cinco advocaciones básicas, pero debemos tener en cuenta que no todas ellas se manifestaban ni al mismo tiempo, ni en el mismo espacio. No podemos concluir que las comunidades andinas adoraban a un dios con cinco funciones complementarias entre sí, sino que cada uno de los grupos veneraba unos u otros rasgos dependiendo de su propia realidad. Los pastores de la puna le rendían culto en tanto que el rayo propicia la reproducción y el sustento del ganado, y los habitantes del valle, en tanto que la lluvia condiciona el crecimiento de las cosechas, pero a su vez, ambos podían considerarlo el dios que transmite el conocimiento a los maestros curanderos. Y mientras que para los soldados incas era el dios guerrero, para ciertas comunidades de la sierra era el antepasado último de su pueblo, aunque para unos y otros fuera el responsable de la lluvia, por poner algunos ejemplos.

A pesar de la idoneidad de esta propuesta para explicar la complejidad de Illapa, cierto es que genera también ciertas preguntas que deben ser analizadas en futuras investigaciones. La principal atañe a la relación entre Illapa y las *huacas* locales, principalmente cerros, cuyas atribuciones se vinculan también con los fenómenos atmosféricos. Veamos algunos ejemplos. En el *Manuscrito de Huarochirí* se explica que el cerro-dios Pariacaca castigó a una población con un temporal de lluvia roja y rayos (Taylor, 2008, p. 119) y, como vimos anteriormente, en Santiago Chaquí los cerros Gerónimo A y B se pelean lanzándose rayos con sus hondas. En estos casos, son los cerros (*huacas* locales o regionales) quienes utilizan al rayo como instrumento. ¿Qué papel adquiere Illapa en estos casos? ¿El rayo es un arma y no tiene ninguna relación con la deidad inca? Y si es así ¿cómo diferenciar los rayos responsabilidad de Illapa y los lanzados por los cerros? Unas páginas atrás observamos que en ciertos casos se aprecia una estructura según la cual el rayo era el dios padre y de él nacían unos hijos identificados con *apus* tutelares, como es el caso de Chuqi Runtuy Rahu Puma[56]. ¿Es válido este modelo para aplicarlo en el resto de los casos?

[56] Ver nota 30.

El mismo problema aparece en el caso de la lluvia. Veamos el mito de Wallallo estudiado por Sherbondy:

> Las historias que la gente de San Pedro de Casta cuenta de Wallallo, el dios procreador que fundó Marcahuasi, la extensa ruina arqueológica, ilustra este asunto. Cuentan que existían extensas arboledas del pueblo antiguo, que en una época se secaron y fueron destruidas por Wampu, el dios rival de los pueblos vecinos Huanza y Carampoma. Wampu peleó con Wallalllo porque le envidiaba sus bosques, 'que embellecían y constituían la riqueza de la morada de Wallallo en Marka Wasi'. Wampu le robó a Wallallo su órgano sexual y como consecuencia sus tierras, igualmente, perdieron su capacidad de reproducir. Se secaron y se volvieron estériles. A causa de esto, la gente fue víctima de desgracias y pestes. Wallallo se fue en busca de su pene. 'Sólo después de muchos años volvió Wallallo a Marka Wasi llevando consigo las lluvias y tratando de reparar las acequias y lagunas, y de sembrar en diferentes sitios el linko, q'ewña, chachacoma, lloq'e y las pupas. Estas existen hasta hoy, aunque no como en los tiempos del apogeo de Marka Wasi, cuando reinaba el Wallallo, dueño absoluto de estas plantas, y cuando sólo existían en sus dominios'. El semen de Wallallo era el agua que faltaba (Sherbondy, 1986, p. 15).

La asociación del semen de Wallallo con la lluvia nos remite a la función fertilizadora de Illapa. Pero Wallallo es, de nuevo, un cerro. ¿Cómo convivieron ambas creencias en un mismo espacio? ¿Cómo se establecían las competencias del cerro y del dios? ¿Acaso Illapa fue asimilado también a las divinidades-cerro? Son preguntas a las que todavía no podemos contestar pero buscar la respuesta nos permitirá seguir avanzando en el conocimiento sobre el culto a los fenómenos atmosféricos en los Andes, que resulta complejo a ojos del investigador actual.

Sin embargo, es precisamente la complejidad y la multiplicidad de facetas con las que se invistió a Illapa lo que nos permite traducir su enorme trascendencia en la realidad del incanato, por lo que el modelo de monarquía solar con el que se ha definido el Tahuantinsuyu en la historiografía tradicional debe ser revisado a la luz de nuevos estudios que pongan énfasis en la importancia de los otros elementos del panteón. Uno de los más interesantes y menos estudiados es el lucero, cuya interpretación nos permitiría esclarecer también un tema que no he abordado aquí por no ser el objeto de este artículo, pero que resulta de suma importancia para conocer a Illapa, como ya hemos advertido anteriormente. A la luz de lo escrito por Guaman Poma, se establece una estructura familiar entre unos padres, el Sol y la Luna, y unos hijos que son el rayo y el lucero. Solo con estudios monográficos de cada divinidad y su posterior vinculación entre ellos podremos llegar a establecer las pautas básicas que regían las normas del antiguo panteón incaico, el cual sigue

siendo el gran desconocido del Tahuantinsuyu. Este artículo pretende ser una primera aportación en este sentido.

Bibliografía

Anónimo

2008[1593-1595] *De las costumbres antiguas de los naturales del Pirú.* Chiara Albertin (ed.). Textos y documentos Españoles y Americanos. Madrid y Frankfurt am Main: Iberoamericana y Vervuert.

Armas Asín, Fernando

2001 Religión, género y construcción de una sexualidad en los Andes (siglos XVI y XVII). Un acercamiento provisional. *Revista de Indias*, LXI, 223, 673-700.

Arriaga, Pablo José de

1920[1621] *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Lima: Imprenta y Librería San Martí y Cª.

Arroyo Aguilar, Sabino

2004 Los ritos de lluvia: peregrinaje de los "mallkis" y de San Pedro el "Chikwatero". En *Dioses y oratorios andinos de Huancabamba. Cosmología y curanderismo en la sierra de Piura*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales, pp. 153-153.

Bauer, Bryan S.

2000 *El espacio sagrado de los incas. El sistema de ceques del Cusco*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.

Baulenas i Pubill, Ariadna

2016 *La divinidad Illapa. Poder y religión en el Imperio inca*. Arequipa: Ediciones El Lector.

Bertonio, Ludovico

2006[1612] *Vocabvlario de la lengva aymara*. Arequipa: Ediciones El Lector.

Betanzos, Juan de

1987[1551] *Suma y narración de los incas*. Carmen Martín Rubio (ed.). Madrid: Editorial Atlas.

Calancha, Fray Antonio de la

1638 *Crónica moralizada del Orden de San Avgvstin en el Perv, con svcesos egenplares en esta monarqvia*. Barcelona: Pedro Lacavalleria.

CARDICH, Augusto
2000 Dos divinidades relevantes del antiguo panteón centro andino: Yama Ramán o Libiac Cancharco y Rayguana. *Investigaciones Sociales*, IV, 5,69-108.

COBO, P. Bernabé
1964[1653] Historia del Nuevo Mundo. En Francisco Mateos (ed.). *Obras del P. Bernabé Cobo de la Compañía de Jesús*, Vol. II. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, pp. 167-186.

CRUZ, Pablo
2009 Huacas olvidadas y cerros santos. Apuntes metodológicos sobre la cartografía sagrada en los Andes del sur de Bolivia. *Estudios Atacameños*, 38, 55-74.

DUVIOLS, Pierre
1967 Un inédit de Cristobal de Albornoz: La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haziendas. *Journal de la Société des Américanistes*, 56(1),7-39.
1984 Instrucción para descubrir rodas las guacas del Piru y sus camayos y hazienda». *Revista Andina*, 2(1), 192-222.
2003 *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII.* Lima: Pontificia Universidad Católica de Perú.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar
1980 Los fundamentos lingüísticos de la etnohistoria andina y comentarios en tono al anónimo de Charcas de 1604. *Revista Española de Antropología Americana*, 10, 149-181.

FARFÁN LOBATÓN, Carlos
2002 El simbolismo en torno al agua en la comunidad de Huaros-Canta. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 31(1), 115-142.

FERICGLA, Josep María
1997 Antropología y chamanismo: el chamanismo como sistema adaptante. En José María Poveda (ed.), *Chamanismo, el arte natural de curar*. Madrid: Temas de Hoy, pp. 75-84.

FLORES OCHOA, Jorge A.
1974 *Enqa, enqaychu illa* y *khuya rumi*: Aspectos mágico-religiosos entre pastores. *Journal de la Société des Américanistes*, 63, 245-262.

FRANCÉS CAUSAPÉ, María del Carmen
2009 *Consideraciones sobre creencias, farmacia y terapéutica*. Madrid: Real Academia de Farmacia, Instituto de España.

García Escudero, María del Carmen
2009 El mundo de los muertos en la cosmovisión centroandina. *Gazeta de Antropología*, 25, 25-51.

García Miranda, Juan José & Karlos Tacuri Aragó
2006 *Los rostros de Santiago: patrón, ganadero, callejero. Estudio de las fiestas patronales de Chongos Bajo y del ganado en el valle del Mantaro*. Quito: Instituto Iberoamericano del Patrimonio Natural y Cultural.

Garcilaso de la Vega, Inca
2005[1609] *Comentarios reales de los incas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Gonçalez Holguin, Diego
1989[1608] *Vocabvlario de la lengva general de todo el Perv llamada lengua qquichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Grillo Fernández, Eduardo
1994 El agua en las culturas andina y occidental moderna. En *Crianza andina de la chacra*. Lima: Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, pp. 131-182.

Guaman Poma de Ayala, Felipe
2008[1615] *Nueva corónica y buen gobierno*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Hankoff, Leon D.
1977 Why The Healing gods Are Twins. *The Yale Journal of Biology and Medicine*,50, 307-319.

Huertas Vallejos, Lorenzo
2000-2001 Yanan Illapa, Santiago y el huamani. *La Gaceta. Boletín Informativo de la Sociedad Científica Andina de Folklore*, 11/12: s. p.

Kauffmann Doig, Federico
1991 El mito de Qoa y la divinidad universal andina. En Mariusz S. Ziólkowski, (ed.), *El culto estatal del Imperio inca.* Memorias del 46º Congreso Internacional de Americanistas. Simposio ARC-2. Ámsterdam 1988. Varsovia: Centro de Estudios Latinoamericanos, Col. Estudios y Memorias, 2, pp. 1-19.

Kaulicke, Peter
2001 Vivir con los ancestros en el antiguo Perú. En Luis Millones & Wilfredo Kapsoli (eds.), *La memoria de los ancestros*. Lima: Universidad Ricardo Palma, pp. 25-61.

Langdon, Stephen
1919 *Sumerian Liturgies and Psalms*. Filadelfia: University of Pennsylvania, the University Museum, Publications of the Babylonian Section, vol. X, nº 4.

Latcham, Ricardo E.
1922 *Los animales domésticos de la América precolombina*. Santiago de Chile: Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología, Imprenta Cervantes.

Lincoln, Bruce
1991 *Sacerdotes, guerreros y ganado. Un estudio sobre la ecología de las religiones*. Madrid: Akal Universitaria.

Lira, Jorge A.
1973 *Breve diccionario kkechwa español*. Cusco: Edición Popular.

Mariscotti de Görlitz, Ana María
1972 La posición del Señor de los fenómenos meteorológicos e los panteones regionales de los Andes centrales. *Historia y Cultura*, 6, 207-215.

Millones, Luis
1998 *Dioses familiares. Festivales populares en el Perú contemporáneo*. Lima: Ed. Congreso del Perú.

Molinié-Fioravanti, Antoinette
1985 Tiempo del espacio y espacio del tiempo en los Andes. *Journal de la Société des Américanistes*, 71, 97-114.

Mroz, Marcin
1985 Interpretación numérica de las edades de indios en la crónica de Guaman Poma de Ayala y el concepto del paqarina en la mitología andina. *Etnologia Polona*, 11, 119-48.

Murúa, Martín de
2001[1616] *Historia general del Perú*. Colección Crónicas de América. Madrid: Dastin.

Navajas Josa, Belén
2002 Introducción a las culturas americanas prehispánicas. *Arqueología y Etnohistoria 2014.* En: arqueologiayetnohistoria2014.wordpress.com. Última consulta: 11 de mayo de 2010.

Ngoy Kalumba, León
2002 Los gemelos en las religiones tradicionales africanas. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 7, 65-78.

Ondegardo, Polo de

1916[1571] *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas*. Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, III. Lima: Librería Sanmartí y Cª.

1916[1571] *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas.* Segunda parte. Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, IV. Lima: Librería Sanmartí y Cª.

Pariona, Tania

2011 *El sujeto andino de poder en el testimonio de la partera Marcelina Núñez.* Tesis de licenciatura en Literatura. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Platt, Tristán, Thérèse Bouysse-Cassagne & Olivia Harris

2006 *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII). Historia antropológica de una confederación aymara*. Lima y Fife: Instituto Francés de Estudios Andinos y Centre for Indigenous American Studies and Exchange.

Polia Meconi, Mario

1999 *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del archivo romano de la Compañía de Jesús 1581-1752*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Rivera Tosi, Juan

2005 *La magia del Ekeko.* Lima: Ed. Los Mochis, Promotora Editorial.

Román López, María Teresa

1995 La magia hindú y su proyección hacia occidente en el mundo antiguo. *Espacio, Tiempo y Forma*. Serie II, Hª Antigua, 8, 85-126.

Rösing, Ina

1996 *El Rayo. Amenaza y vocación. Creencia y ritual en los Andes bolivianos*. Ulm: Ulmer Kulturanthropologische Schriften, Band 8.

Rösing, Ina, Silvia Gray & Beate Grassdorf-Mendoza

2003 *Religión, ritual y vida cotidiana en los Andes. Los diez géneros de Amarete. Segundo ciclo Ankari. Rituales colectivos en la región Kallawaya, Bolivia.* Madrid y Frankfurt: Iberoamericana y Vervuert.

Sánchez Garrafa, Rodolfo

2006 *Apus de los Cuatro Suyos: Construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montaña*. Tesis de doctorado. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Sherbondy, Jeanette E.

1986 *Mallki: Ancestros y cultivo de árboles en los Andes*. Documento de Trabajo 5. Lima: Proyecto FAO-Holanda.

Szemiński, Jan

2008 Textos andinos de Don Felipe Guaman Poma de Ayala. En Felipe Guaman Poma de Ayala. *Nueva corónica y buen gobierno*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, vol. III.

Taylor, Gerald

2008 *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos y Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Tomasini, Alejandro

2008 Demiurgo versus Motor Inmóvil: Cosmología y metafísica en Platón y Aristóteles. *Discusiones Filosóficas*. Ciudad de México: Plaza y Valdés, pp. 17-43.

Urbano, Henrique

1981 *Wiracocha y Ayar, héroes y funciones en las sociedades andinas*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas.

Ziólkowski, Mariusz S.

1984 La piedra del cielo: algunos aspectos de la educación e iniciación religiosa de los principes incas. *Anthropológica*, 2,45-62.

1999 *La guerra de los wawqis. Los objetivos y los mecanismos de la rivalidad dentro de la élite inka, siglos XV-XVI*. Quito: Biblioteca ABYA-YALA.

Zuidema, R. T.

1973 Kinship and Ancestorcult in Three Peruvian Communities. Hernández Príncipe's Account of 1622. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, II(1),16-33.

Deidades del mar y *huacas* en la iconografía textil de la costa norte del Perú hacia el año 1000

Alfredo Rosenzweig

Introducción

Los tejidos son la creación cumbre del arte en el Perú prehispánico. La razón es que los tejidos peruanos antiguos tienen una belleza singular. No hay otra región en el mundo donde existe una secuencia continua de tres mil años de manufactura de tejido. Tampoco hay otros lugares con el colorido brillante que los caracteriza. Los tejidos usan una variedad de técnicas impresionantes y algunas muy complejas. Demuestra claramente la destreza y la inteligencia de los peruanos antiguos.

En este artículo trataremos mayormente con escenas de la época 800-1100 d.C. en los tejidos fabricados por las culturas de la costa norte peruana. Este es el periodo del ocaso de Moche, Huari se expande hacia el norte, Sicán (Lambayeque) está en auge y Chimú esta en sus inicios.

La cultura Moche entre 200-800 d. C., en la costa norte del Perú, es una de las más importantes de América. Es la más documentada por la fabulosa cerámica, excavaciones extensas y gran cantidad de artículos y libros publicados. Los descendientes de los moche crearon dos culturas subsiguientes importantes en la costa norte del Perú entre 800-1450 d.C. Los lambayeque en los valles de La Leche y Jequetepeque, en una región agrícola muy rica y con un centro religioso ceremonial muy influyente, especialmente en el Sicán Medio. Los chimú, con el centro nuclear en los valles de Moche y Chicama, crearon una gran Estado expansionista con un centro de gobierno impresionante en Chan Chan. En 1375 los chimú conquistaron toda la costa norte y central del Perú.

Shimada (1995, p. 11) habla de la dificultad de diferenciar tejidos Lambayeque y Chimú. El Sicán Medio fue muy extenso, desde de Sullana hasta Trujillo.

Los lambayeque tuvieron una gran influencia sobre los chimú, e inclusive algunos de sus artesanos fueron llevados a Chan Chan, capital de reino de Chimor. Lo más característico de Lambayeque fue el dios de Sicán, con la máscara de ojos rasgados en ambientes sobrenaturales y personajes auxiliares con pico, aves, peces y olas. Lleva es sus manos un tumi y una cabeza trofeo. Los jefes o señores lambayeque llevan las mismas máscaras del dios.

La diferencia iconográfica entre Lambayeque y Chimú en tejidos es complicada, pues tienen muchas cosas en común, como por ejemplo el tocado grande semicircular. El de Lambayeque está estriado o tiene plumas. Hay casos que la misma pieza se describe como Chimú o Lambayeque por diferentes autores. La procedencia tampoco es determinante, pues piezas fueron llevadas a toda la región. Sin embargo, el estilo de Lambayeque es algo distinto en los colores, temas apretados con muchas figuras y los personajes secundarios y a veces la técnica.

La problemática de los tejidos lambayeque fue descrita por Reid (1990), quien distingue la textilería de Lambayeque durante la conquista Chimú y llama a este estilo Chimú-Lambayeque (Reid, 1990, p. 152).

En los tejidos chimú descritos por A. P. Rowe (1984), solo uno de los cuatros estilos mencionados podría ser anterior a la Horizonte Tardío. Sin embargo, en la Colección Maiman hay tres piezas con aparente influencia Huari y se las considera Chimú Temprano (Makowski, Rosenzweig & Jiménez, 2006, pp. 143, 144 y 145). Las telas del Chimú Tardío tienen un carácter distinto y característico. Muestra muchas veces la representación de la deidad principal o personaje frontal, pájaros y otros animales. El animal lunar, que es otra deidad Moche, descrito por Mackey y Vogel (1999), tiene muchas variaciones y aparece en Lambayeque y Chimú.

Se han preservado relativamente pocos tejidos moche y lambayeque debido a la forma de entierro y condiciones climáticas. En nuestro caso tenemos algunas escenas que muestran una marcada influencia Moche. Son escasos y raros los tejidos que tienen escenas y por tanto casi todas las interpretaciones de las culturas están basadas en la cerámica. Sin embargo, también los tejidos pueden aportar información importante como vamos a demostrar más adelante. Nuestra filosofía es que cada tejido fue planeado con un propósito o tema determinado y quizá lleva un mensaje.

El propósito de este artículo es profundizar el análisis iconográfico de cuatro tejidos con escenas complejas de la costa norte del Perú que ya fueron descritos en el catálogo de la Colección Maiman en Herzliya, Israel, con la finalidad de sustentar las interpretaciones y sus significados (Makowski, Rosenzweig & Jiménez, 2006,

pp. 134, 136, 143 y 141-142). De estos tejidos dos son pintados y los otros dos son tapices. Uno de ellos tiene tejido con una escena compleja. Esto requiere mucha más destreza y trabajo. Los cuatro tejidos tienen temas mitológicos, especialmente el segundo y el tercero con temas especiales.



Figura 1. Manto monumental con escena marina pintada, MC409, Colección Maiman, 130 x 316 cm. Foto: Yakir Gershon.

Manto monumental con escena marina pintada (MC409, Cat. n° 94)

Este tejido proviene de la costa norte del Perú, y data de finales del periodo Moche, es decir, alrededor del 800 d.C. El tejido es de algodón hecho en la técnica de tejido llano (*plain weave*) con urdimbres dobles y está pintado por encima. Lo primero que llama la atención es el tamaño monumental de la pieza, 3.16 x 1.30 metros. Es un milagro que se haya preservado la pieza (ver fig. 1). Hay solo pocas piezas de este tamaño del norte del Perú, especialmente moche.

Encontramos un ejemplo de un tejido pintado que originalmente tendría 2.59 x 1.93 cm., del cual se conocen dos fragmentos grandes (1.93 x 83 y 2.06 x 1.60 cm, respectivamente) en el Los Angeles County Museum y en el Textile Museum en Washington D. C. La pieza está pintada sobre un tejido simple (*plain weave*) de algodón con urdimbres y tramas dobles solo en las terminaciones del borde. Esto parece indicar que perteneció a la costa norte (Porter, 1992, pp. 71-74). El pintado y el marco son parecidos a nuestra tela. La iconografía es extraña y apretada, con serpientes bicéfalas con cabezas bifurcadas. Porter asignó esta pieza a Recuay, aunque menciona una posible relación con Moche (Porter 1992, pp. 78-79).

Nuestra especulación sobre la escena es que parece un nido de serpientes que podría estar relacionado con agua abundante, inundación o fenómeno de El Niño.

El tamaño de nuestra pieza indicaría que fue un tapiz de pared (*wall hanging*), y no una prenda de vestir. Donnan menciona la posibilidad de un colgante de pared en la *huaca* Chornancap, en una hendidura entre los murales (Donnan 1990, p. 129). Él supone que fue un tapiz con figuras coloridas como aquellas encontradas en Pacatnamu. No creemos que se trate precisamente de este tejido porque en Chornanacap no se encontraron tejidos.

La técnica del tejido es de tejido llano (*plain weave*) con urdimbres dobles, típicamente chimú, según A. P. Rowe, quien dice: «This type of fabric with paired warped and single weft is distinctively Chimú and is not found in central and south coast textiles, apart from those found by Uhle in Chincha. This technical feature is probably the most important and obvious way to indentifying Chimú textiles» (Rowe, 1984, p. 24). Sin embrago, Conklin describe la estructura de los tejidos moche y muestra telas con urdimbres dobles (Conklin, 1978, pp. 308-310). Por tanto, la técnica no es exclusiva de Chimú, sino aplica a las telas de la costa norte. Es posible que esta técnica haya comenzado antes, ya que, por ejemplo, nuestro tejido chavín Carhua también tiene urdimbres dobles (Makowski, Rosenzweig & Jiménez, 2006, pp. 40-41, cat n° 1). Conklin destaca la igualdad de las estructuras tejidos de Moche y del Horizonte Temprano, es decir, la continuidad milenaria de la técnica (Conklin, 1978, p. 302). Es obvio que la urdimbre doble refuerza el tejido y por tanto su uso puede haber sido más general. Cabe recalcar que es muy probable que muchos de los tejidos chavín Carhua fueran utilizados como tapices de pared (Cordy-Collins, 1999, p. 126). Su uso requería un tejido más fuerte, por lo que era solo lógico reforzar la urdimbre con hilo adicional. Además, por su función, la iconografía fue pintada y no tejida, una técnica más eficiente para tejidos de gran tamaño.

La pieza fue planeada con el marco que rodea toda la pieza y los elementos iconográficos en esta, incluyendo un personaje con significado mitológico. La escena está pintada en colores opacos (pasteles) amarillo, verde, marrón, blanco, crema. La tela tiene un cierto parecido con los murales en las ruinas Moche en el estilo y colores, lo que refuerza la interpretación que el tejido fue un decorado de pared. La escena se realiza en el mar. Para determinar su afiliación e interpretación vamos a examinar en detalle los elementos icnográficos.

El marco (fig. 2) contiene una cadena continua-guirnalda de línea quebrada con interior curvo-espiral terminando en una cabeza de pájaro. Se parece a las líneas

con curva que indican las olas en tejidos tardíos, pero en este caso se adapta al marco con ángulos rectos y tiene la cabeza de pájaro. Quizá indica la playa donde se posan las aves a orillas del mar. El pájaro en el fin de la voluta (espiral) se parece a los apéndices (cabello) en el mascarón de la deidad de Huaca de la Luna (Makowski & Rucabado, 2000, p. 223).

Sobre fondo amarillo están 97 pulpos (*Octopus*) en colores marrón, verde y blanco (ver fig. 3). Este pulpo se parece mucho a los que aparecen en el arte de Moche (Donnan, 1978, p. 38). En nuestro caso solo tiene dos ojos. En escenas más complicadas tienen más atributos humanos. Según Makowski, Rosenzweig & Jiménez (2006, p. 136) en la cerámica moche la deidad Mellizo Marino se convierte en pulpo en el combate con el Mellizo Terrestre. El pulpo antropomorfizado se convierte en deidad (Donnan & McClelland, 1999, p. 111, fig. n).



Figura 2. Marco del manto MC409. Foto: Yakir Gershon.

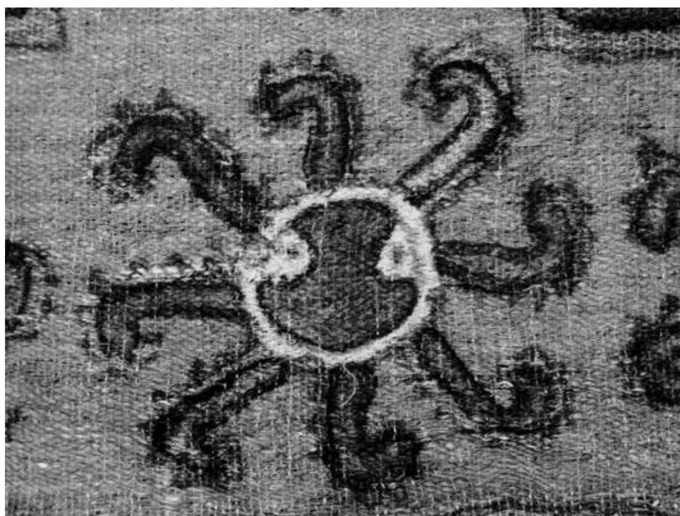


Figura 3. Detalle del pulpo (*Octupus*) en el manto MC409. Foto: Yakir Gershon.

Sobre el fondo del mar amarillo (anaranjado) aparecen cuatro rombos escalonados compuestos de cuadrados continuos en blanco con contorno marrón oscuro (fig. 4). Cada lado tiene tres escalones, que suman doce, y en cada escalón dos figuras, es decir, en el rombo compuesto hay 25 personajes más uno en el centro. Hemos llamado a esta forma cruz cuadrada. Los rombos escalonados son tradicionales en el antiguo Perú y siguen hasta la época incaica. Posteriormente esta figura fue llamaba *chakana*. Hemos encontrado esta figura en diferentes tejidos de nuestra colección. En nuestro caso esta forma separa las partes de la escena: el mar y los personajes mitológicos, o sea, un ambiente distinto como una nube.

El personaje está pintado en diagonal en cada cuadrado (fig. 5), lo que puede indicar que está en movimiento. Tiene cuerpo frontal y cabeza de perfil. El personaje tiene la cara y el tocado con su culminación en flecha (media luna) y camisa parecida a los que aparecen en la cerámica pintada en brocha fina. El personaje lleva un cinturón grueso parecido al que lleva el personaje de un tejido que se encuentra en el Museum für Völkerkunde de Munich (Conklin, 1978, p. 323, lám. 16). Entre las piernas un taparrabo largo le llega hasta los pies.



Figura 4. El rombo escalonado, manto MC409. Foto: Yakir Gershon.



Figura 5. El personaje Mellizo Marino, manto MC409. Foto: Yakir Gershon.

Hemos consideramos también la posibilidad de influencia huari norte, o sea huari moche. Hay un personaje parecido al nuestro en un tejido pintado encontrado en Chimú Cápac, valle de Supe (Oakland & Fernández, 2000, fig. 20), que se descubrió en una tumba identificada y está en el museo Phoebe-Hearst de California. Tiene tocado y camisa parecidos, pero hay diferencias notable en los atributos. Otro personaje parecido aparece en un guante huari norte, que también tiene tocado con flecha y la misma postura (Benavides, 1999, p. 403, lám. 19). Otro paralelo está en el Museum für Völkerkunde de Munich y está descrito en Conklin (1978, p. 323, lám. 16). Es un fragmento procedente de Pactnamu, que muestra un personaje moche de perfil con alas y armas a los que vamos a referir más adelante.

Es difícil de identificar el elemento horizontal y recto que carga el personaje sobre los hombros. Una de las escenas de nuestro tejido MC6-24 (fig. 10) tiene la imagen de una deidad que tiene también una barra horizontal sobre los hombros y la interpretamos como remo, pues está en una barca (lo vamos a mostrar más adelante). En nuestro caso, la barra tiene en un lado una transversal corta formando un mango —en forma de cruz—. En el tejido del Museo de Múnich, el personaje tiene en una mano un arma con una trasversal (Conklin, 1978, p. 323. Ver lám. 16). Esto sugiere que se podría tratar de un arma como un mazo largo.

Sobre la barra hay elementos triples a cada lado que se podrían interpretar como alas e inclusive se podría juntar con el elemento triangular del mismo color marrón más abajo para completar el ala. En el mencionado tejido de Múnich el personaje tiene alas triples hacia arriba y también hacia abajo (Conklin, 1978, p. 323, lám. 16). Los personajes alados son característicos como deidades moche. También en un tejido tiwanaku de la Colección Maiman hay un personaje con alas parecidas (Makowski, Rosenzweig & Jiménez, 2006. p. 100, cat n° 62). A la altura de la cadera sale un cordón grueso que quizá se podría comparar con el cinturón de serpientes de las deidades moche. Este personaje es claramente masculino y alado. Se parece a los guerreros mochicas sobrenaturales. Como está en un contexto marino y asociado con el pulpo, quizá podría ser el Mellizo Marino (Makowski, 2005, p. 76, figs. b y d).

En resumen, el marco con las olas y los pájaros representa la orilla del mar. Dentro del marco una escena del mar con pulpos y las nubes con los guerreros sobrenaturales volantes está dedicada al mito del mar. La deidad podría ser el Mellizo Marino. Esta pieza fue asignada a Moche Tardío por los autores del catálogo de la Colección Maiman, según ellos el Mellizo Marino se convierte en pulpo durante el combate con el Mellizo Terrestre (Makowski, Rosenzweig & Jiménez, 2006, p. 136). Esta investigación confirma esta interpretación.

Tejido pintado con dos escenas mitológicas (MC624, Cat. n° 98)

Este tejido tiene una altura de 120cm. y 130cm. de ancho. Tiene partes recompuestas con partes originales, probablemente hecha por los huaqueros, lo que podría sugerir que fue más largo (fig. 6).

La tela es pintada sobre un tejido hecho con la técnica de urdimbre doble (*paired warps*) y trama simple (*simple weft*), igual al tejido descrito anteriormente. Según A. P. Rowe (1984, p. 24) esta técnica es característica y diagnostica de Chimú.

El borde inferior (MC660) con la tercera escena no está en su lugar original. Un examen minucioso indica que no fue tejida a continuación porque cambia la dirección de la urdimbre (90°). El borde es más angosto y originalmente fue más largo que el borde superior original. Hay una separación clara aunque usa la misma técnica. Se nota la juntura con un hilo grueso marrón de lana cuando toda la pieza es de algodón y las puntadas de costura rápida para unir las piezas. Puede ser que este borde sea de la misma localidad, ya que la técnica y el estilo que son muy parecidos.



Figura 6. Tejido pintado con dos escenas mitológicas (MC624, Colección Maiman) y la franja inferior adjuntada (MC660). Foto: Yakir Gershon.

Los colores y la elaboración de las figuras tiene un cierto parecido a la cerámica Moche V, de pintura de brocha fina. La tela tiene dos escenas, la primera figura mostrando un anda (fig. 7) y la segunda una persona en una barca ceremonial (fig. 10). Las describiremos en el orden propuesto por Makowski, comenzando por la del anda (Makowski, Rosenzweig & Jiménez, 2006, pp. 140-142). Es interesante que las mismas dos escenas se han repetido, la de la litera 40 veces y la de la barca 33 veces. Esto indica la importancia de las escenas en la mitología local.

Escena del anda

El anda es típica de las escenas de Moche, Lambayeque y Chimú. Carrión-Cachot (1940) escribió un artículo sobre andas y literas de la costa peruana. Carcedo definió el anda ceremonial lambayeque: «anda consiste un tablero sostenido por dos varas párlelas portadas por cuatro hombres, encima del cual va asentado un alto dignatario» (Carcedo, 1990, p. 249). Sobre el anda se llevan los personajes principales y dioses, es decir, los de más alto rango. Las andas fueron frecuentemente descritas en el arte de Lambayeque.

Existen ejemplos que ilustran las andas de esta cultura. En los tejidos la representación del anda está generalmente formada por un par de varas largas que terminan en ganchos o cabezas (Carrión-Cachot, 1940, p. 6). Carrión-Cachot consideró a unos de estos tejidos con representación de anda como pre-Chimú (1940, p. 6, fig. 2) Por otro lado, en la cerámica, el personaje está sentado en un trono con espaldar recto (Berrin, 1997, p. 181, cat. nº 124). El Señor de Lambayeque es llevado en el anda (Zevallos, 1990, p. 18). En dos piezas de oro de estilo lambayeque aparece un dios llevado en anda (Mackey, 2001, p. 157, fig. 46; Shimada, 1995, p. 40, fig. 23). Shimada encontró en la tumba de la Huaca Loro en el nivel II (de siete) un anda desarmada (Shimada, 1995, pp. 95-100). Esta tumba es de un líder lambayeque muy importante. Está descrita en detalle. El espaldar de un anda lambayeque más suntuoso descrito, probablemente pertenecía al señor principal de dicha cultura (Carcedo, 1990; Quilter, 2005, pp. 165-166).



Figura 7. Escena del anda, tejido MC624. Foto: Yakir Gershon.

El tejido MC624 muestra el anda y sus personajes en un esquema simbólico, donde se ve en el anda de arriba, los personajes con cara frontal y cuerpo de perfil (fig. 7). Se nota el trono con el espaldar. Las dos varas terminan en ganchos grandes como tenazas. Estos ganchos son parecidos a los que aparecen en la unión del asa puente en la cerámica lambayeque, y que también aparecen en el dragón lambayeque (fig. 8) (Mackey, 2001, p. 119. Ver fig. 9). En nuestro caso los ganchos son muy grandes, como si tratarán de agarrar algo. También, los extremos de las dos varas de la litera encontrada por Shimada en la tumba de la Huaca Loro están tallados en forma de cabeza de felino mítico o serpiente mítica (Shimada, 1995, p. 95).

El anda está cargada por portadores con cara cadavérica, o sea *carcachas* (muertos vivos). Esto indica que provienen del mundo de los muertos. Tienen los brazos levantados, cargando el anda. El cuerpo lo tienen cubierto con camisa corta decorada con un triángulo y tienen colgantes de dos triángulos que llegan hasta los pies. Las piernas las tienen un poco flexionadas para resistir la carga que llevan o para connotar que están caminando. Según Makowski Rosenzweig & Jiménez (2006, pp. 140-142) son muertos que se levantaron de la tumba.

Encima del anda está sentado el personaje principal con las piernas estiradas, la cabeza frontal y el cuerpo en perfil. La cara la tiene cubierta por una máscara de forma lambayeque, pero no tiene los ojos rasgados típicos de Sicán Medio, lo que sí ocurre en los tejidos lambayeque. El tocado semilunar estriado, la cara y el cuello son típicamente lambayeque. Según Mackey (2001, p. 118) representa la deidad principal. Esto también lo indicó Makowski (Makowski, Rosenzweig & Jiménez, 2006, pp. 140-142). Según Shimada este personaje sería más bien un señor —gobernante— glorificado, es decir, un hombre de la nobleza (Shimada, 1995, pp. 153-54).

El personaje principal sostiene en su mano un ramo vertical con frutas que podrían ser *ulluchu*, la fruta alusiva de los moche (Donnan & McClelland, 1999, pp. 156-157, fig. 5.32).

Acompañan al personaje principal dos acólitos (*attendants*) con las mismas máscaras, tocado semilunar no estriado y collar del personaje principal, pero más pequeños y menos decorados. Sus piernas separadas en movimiento, como bailando, en una especie de celebración o júbilo. Hay muchos ejemplos de los dos acompañantes a la figura principal tanto en la orfebrería como en la cerámica lambayeque.

Debajo del anda hay un ayudante sosteniéndola por medio de un triángulo. Este tipo de personas mitológicas se encuentran tanto en el anda como en la

barca que describiremos más adelante. La escena ha sido interpretada a fondo por Makowski, basada en un huaco encontrado en San José de Moro (fig. 9) (Makowski, Rosenzweig & Jiménez, 2006, pp. 140-142). Este cerámico muestra cuatro episodios del tránsito del gobernante muerto por tierra y mar hacia el cielo. En el último episodio representa la ocupación del anda que estaba vacía en el episodio anterior.



Figura 8. Botella de asa puente lambayeque con ganchos en la base de los picos, MC108, Colección Maiman, 21.4cm de altura. Foto: Avram Hay.

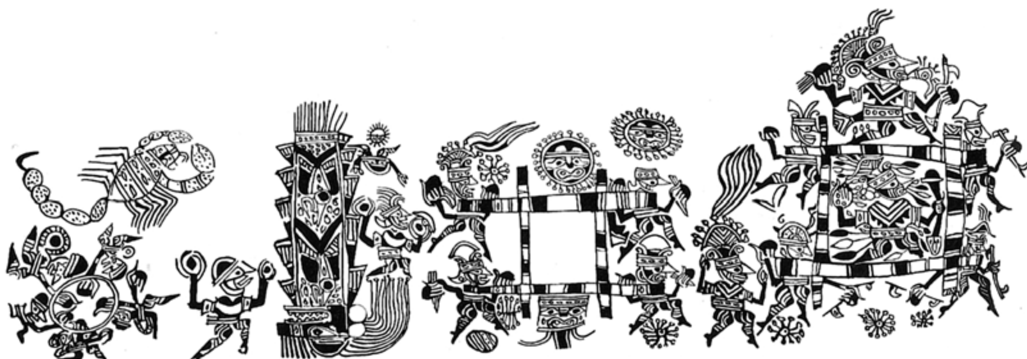


Figura 9. Dibujo del huaco encontrado en San José de Moro con cuatro episodios de tránsito del gobernante muerto por tierra hacia el cielo. Fuente: Donnan & McClelland (1999, p. 140, fig. 5.1).

La escena de la barca

La escena es mítica. Un personaje frontal sobrenatural parado sobre una barca ceremonial (fig. 10). La barca es un caballito de totora típico con decoración al costado sobre la embarcación misma. Esto no usual y es poco probable en la realidad. El diseño está compuesto por cuatro elementos, que en conjunto pueden ser interpretados como un pájaro. Otra cosa rara es un elemento en ángulo recto en la popa, que quizá indica un cordón del ancla o una especie de timón estabilizador. El caballito está adornado en el fondo con borlas grandes, lo que es común en las embarcaciones ceremoniales.

El personaje es muy parecido al de la escena del anda, del mismo tejido que según Mackay (2001, pp. 115-128) es el dios Lambayeque y según Shimada también puede ser el Señor de Sicán (Shimada, 1995, p. 154). Sin embargo, hay una diferencia entre las dos escenas en lo que respecta a la base del tocado con adorno en forma lunar. En el caso del personaje en la barca esta base es como la del dios Lambayeque (Zevallos, 1990, p. 59). La máscara de la cara y el collar son casi idénticos, pero aquí las orejas son rectangulares con un ángulo en el medio, como en las máscaras lambayeque. El cuerpo es proporcionalmente más pequeño y está parado firmemente sobre la barca con los pies separados. Lleva en sus manos un remo grande con un añadido en «M» a los extremos, para arriba al lado derecho y para abajo en el lado izquierdo, que pueden ser las palmas de las manos. Estos remos los hemos visto en las escenas de los pescadores en los tejidos de Chimú y

Lambayeque. En otro tejido chimú publicado por Rowe (1984, p. 63) el remo se encuentra en la misma posición horizontal.



Figura 10. Escena de la barca, tejido MC624. Foto: Yakir Gershon.



Figura 11. La franja (MC660) añadida a la tela MC624. Foto: Yakir Gershon.

Sobre el personaje se aprecia un gran arco bicéfalo con dos cabezas de perfil que tienen ojos, nariz y orejas, un tocado semicircular del cual sale un inmenso colgante compuesto de un elemento curvo, un triángulo y dos pescados. En Moche, según Santiago Uceda, las escenas bajo arco bicéfalo tienen carácter ritual (Uceda, 2008, p. 153). Este elemento tiene la apariencia de una ola con pescados, que es significativo para interpretar la escena. En la tela pintada de la Huaca de las Ventanas podemos encontrar un arco formado por una serpiente bicéfala sobre la imagen de la deidad principal (Shimada, 1995, pp. 154, 138, fig. 121). Shimada la interpreta como representación del cielo, y es representativa de la cosmovisión de Sicán.

La barca está sostenida o empujada por un ayudante con cabeza de pájaro. Este tipo de ayudante es conocido en escenas mitológicas muchas veces acompañadas de nadadores. En una pieza del Museo Larco Herrera vemos una escena en la que la barca es empujada por personajes alados con cabezas de cormorán (Larco

Herrera, 1966, pp. 97-98, fig. 61). También en otra pieza del Instituto de Arte de Chicago encontramos una figura antropomórfica de ave sosteniendo la barca (Donnan, 1998, p. 57, fig. 11). La asociación con aves ha sido destacada por Shimada (1995, p. 154).

La escena es claramente mítica. En cuanto al tejido MC609, Makowski en el catálogo de la Colección Maiman, dice que las escenas de navegación siempre tienen significado simbólico (Makowski, Rosenzweig & Jiménez, 2006, p. 143, cat. n° 99). Según Hoquenheim, los personajes pasando por el océano fueron ancestros. El mar fue el mundo del más allá y el destino final. Las islas fueron los lugares sagrados. Navegaban a las islas cargados de regalos y prisioneros. Ahí se produce el mito de transformación (reencarnación) de los muertos, de donde regresan como deidades (Hoquenheim, 1987, p. 127).

Lo más importante para la interpretación de esta escena es considerar la leyenda de la llegada de los gobernantes dioses por el mar, en la tradición de Ñaylamp, o sea que el personaje divino se va a su pueblo. Citando al cronista Cabello Valboa que dice: «[...] Dicen los naturales de Lanbayeqe que en tiempos muy antiguos que no saben numerarlos vino de la parte suprema de este Piru con gran flota de balsas un padre compañas, hombre de mucho valor y calidad llamando Ñaylamp [...]» (Cabello Valboa, 1951[1586], p. 327).

En resumen, las dos escenas son simbólicas según la cosmovisión Sicán Lambayeque y antecedente Moche. La relación entre las dos escenas, es decir, el cuento conjunto de la tela podría ser el siguiente: el personaje regresa del mundo de los muertos transformado en deidad-ancestro lambayeque cargado en un anda, en medio de una escena de júbilo, y luego, cubierto por el cielo, viaja en el caballito de totora remando a tierra firme como deidad Señor de Sicán.

Alternativamente las dos escenas son separadas y la escena la barca sería anterior y muestra la llegada del personaje solo, sin acompañantes, a Lambayeque, como la leyenda de Ñaylamp. Después muere y se convierte en dios que aparece en un el desfile triunfal en el anda acompañado por dos acólitos.

Escena de la franja adjunta

Esta franja tiene una escena mítica sobrenatural con iconografía fantástica y extraña, quizá obra de un artesano distinto (figs. 11 y 12). Describimos a continuación los elementos de la escena. El personaje central es una figura híbrida: cabeza humana, cuerpo animal. La cabeza frontal con máscara, ojos redondos y el collar, características iguales al personaje de las dos escenas de la pieza anterior,

MC624. El tocado es distinto. Se trata de un sombrero semicircular con gran pendiente compuesto de un elemento curvo, un triángulo y tres colgantes, que llegan hasta los pies. Esto colgantes compuestos los hemos visto en el arco bicéfalo sobre el personaje de la barca lambayeque-chimú. Son características de las culturas Lambayeque y Chimú (ver barca Chimú en figs. 23 y 24). El cuerpo está de perfil curvo y con las extremidades flexionadas y levantadas. La cola curvada es extremamente larga. El cuerpo de perfil sentando sobre sus ancas y arqueado con los extremidades levantadas es típica del animal lunar para el periodo Moche y Chimú (Mackey & Vogel, 1997, p. 234, fig. 117). En la figura que aparece en Macky y Vogel, este animal también carece de la ornamentación dentada a lo largo del lomo (que es común en la mayoría de las ilustraciones chimú), como podemos ver en nuestro tejido MC609 (fig. 25). La cola larga con el remate dentado es característica de los animales lunares en todas las épocas. La cola en forma de serpiente parece Moche 5 (Mackey & Vogel, 1997, p. 330).

Los elementos secundarios que aparecen a lado de la figura principal son los siguientes: un animal no identificado de perfil. Está conectado a la cola del personaje principal. Esta figura es inusual: cuerpo lineal con una cabeza rara y un adorno escalonado grande debajo del pecho que llega hasta la altura de los pies. Tiene un triángulo sobre la cabeza. Hasta ahora no hemos encontrado nada parecido en la literatura. Puede ser un pájaro o un cuadrúpedo (menos probable).

Un pájaro grande, muy realista, parado sobre el triángulo de la cabeza del animal anterior, que tiene en su pico un animal más pequeño probablemente pescado. Otro pájaro realista picando la cola del personaje principal. Y otro pájaro pequeño volando a lado del primer pájaro grande. Estos pájaros aparecen en las escenas míticas de Moche frecuentemente.

Hay un pez en medio del cuadro indicando el carácter marino de la escena. También hay otros animales pequeños en los márgenes que podrían ser peces (Larco, 2001, p.85). Otros animales pequeños como peces aparecen en los márgenes inferiores y superiores del cuadro.

La escena está relacionada con animal lunar «uno de los animales mitológicos más prolíferos en la costa norte peruana, trazando su desarrollo iconográfico y un rol cosmológico en un periodo de 1500 años» (Mackey & Vogel, 2003, p. 326). Este animal tiene un cambio iconográfico al final de Moche. Hay muy poca información sobre representaciones lambayeque de este animal. En Chimú aparece con tocado creciente «del divino rey», es decir, el animal toma forma antropomórfica, como en esta faja. La escena aparentemente se relaciona con ambiente del mar. Mackey y Vogel (2003, p. 338) dicen que «varias asociación que ligarían este criatura con

el mar» . El carácter de la parte humana de la figura principal indicaría que es del periodo lambayeque-chimú, pero tiene una marcada influencia moche (Mackey & Vogel, 2003, pp. 330-334).



Figura 12. La escena en la franja añadida (MC660) con la imagen del animal lunar. Foto: Yakir Gershon.

Tejido con escena ceremonial mítica en honor de Ñaylamp (MC405, cat. n° 92)

La pieza es parte de un cuadro completo con bordes, contiene múltiple colores y su iconografía está hecha en estilo realista que describe personajes sobrenaturales. Es un panel completo de 19cm. de ancho, incluyendo sus bordes (altura original de 74cm.). Es un tejido raro, que representa una escena con muchos participantes (fig. 13a).

Es una pena que su estado de conservación sea tan pobre y tenga parches y reparaciones. Sin embargo, eliminando los parches (fig. 13b), especialmente el grande sobre el personaje principal, se puede ver el tema y los personajes con precisión suficiente. La parte inferior está intacta. Nos falta el panel izquierdo adyacente que completaría la escena, pues hay figuras parciales en el margen de nuestra pieza indicando que allí se podría encontrar figuras adicionales.

La técnica es tapiz ranurado con las ranuras cosidas. La urdimbre es algodón y la trama es lana. Esta misma técnica se uso en el tejido complejo lambayeque de Pacatnamu descrito por Donnan y Cock (1986, pp. 109-116).

En el catálogo de la Colección Maiman proponemos que la escena representada es de una complejidad poco usual en su época, además se nota la existente influencia



Figura 13 a) y b). Tejido MC405 de la Coleccion Maiman con escena ceremonial mítica en honor de Ñaylamp: a) el textil completo y b) el textil después de eliminar los parches, 74 x 19 cm. Foto: Yakir Gershon.

Moche y la complejidad de la escena, que representa de una ceremonia mítica (Makowski, Rosenzweig & Jiménez, 2006, p. 134). No nos alcanzó entonces el tiempo para un análisis detallado. Muchas escenas complejas con abundancia de participantes se ven en la cerámica con pintura de brocha fina de Moche V, descritas en los libros de Donnan (1999), Golte (2009), Makowski (2005) y otros. Sin embargo, no hemos encontrado ninguna con el tema de este tejido.

Conocemos solo otro tejido lambayeque con representación de una ceremonia, el famoso fragmento de Pacatnamu (Donnan & Cock, 1986, pp. 109-116). En este caso también se presenta una *huaca*, cuyo techo está ilustrado en tres dimensiones. También tiene la deidad lambayeque y describe las actividades rituales en la *huaca* (baile, sacrificio de llama, tejedores y sus acompañantes). Sin embargo, el tema es completamente distinto.

Narváez Vargas (1997) ha escrito sobre la importancia del ave mítica en la mitología y la costumbre de Lambayeque, desde sus orígenes hasta por lo menos la época colonial, e incluso hasta hoy en día. Esto incluye a Ñaylamp. Dice que esta ave debió ser «metafóricamente el centro del mundo y el universo, lo más importante del complejo mundo religioso de esta sociedad» (Narváez, 1997, p. 112).

Nosotros trataremos de analizar la iconografía en detalle para ver si podemos llegar a algunas conclusiones. Vamos a describir esta pieza comenzando de arriba hasta abajo. El borde superior está definido por dos líneas por dos colores y en su interior cinco pájaros. Es igual al borde inferior que está en mejor estado de conservación y lo describiremos más adelante.

En la parte superior de la pieza se muestra un friso con decoración en relieve como en las paredes de muchas de las *huacas* de adobe en la costa norte (fig. 14). Son famosos los frisos de la Huaca del Dragón y Huaca Chornancap en Chotuna (Donnan, 1990, pp. 122-123). Los frisos son alto relieves de barro y a veces están pintados en colores. Se encuentran en las paredes de los patios o en las fachadas de las *huacas*.

La parte superior tiene una fila de franjas verticales que se parecen a los flecos de los tejidos, pero pueden ser las decoraciones de arquitectura elevada de la *huaca*. Debajo una franja horizontal decorada con medias lunas. La siguiente hilera es de nueve vasijas de boca ancha, cuello angosto y el cuerpo grande angular (quizá originalmente redondo) con diferentes colores y decoraciones (uno en negro). Filas de *huacos* aparecen frecuentemente en escenas moche pintadas con brocha fina.

Luego sigue la parte principal del friso. Un cuadro grande rectangular compuesto por seis marcos cuadrados, divididos en pareja. Contienen figuras zoomórficas

estilizadas basadas en pájaros, figuras antropomórficas y un roedor con cola larga. Debajo dos marcos rectangulares más grandes. El de la derecha contiene un personaje antropomórfico con un brazo largo extendido, el de la izquierda tiene un dibujo geométrico incompleto que no hemos podidos identificar por el parche ubicado en este lugar. Debajo de este cuadro grande, del lado izquierdo observamos dos pájaros antropomórficos que vamos a describir más adelante. Del lado derecho, un rectángulo y debajo una fila de *huacos*. La parte central del friso no está preservada y está remplazada por un parche.

Indudablemente la figura principal de la escena es el personaje con la cabeza del pájaro ubicado en el centro de la pieza (fig. 15). Esta figura es imponente, autoritaria, con el cuerpo frontal y la cabeza de perfil. Tiene las piernas separadas y brazos extendidos flexionados. Está lujosamente ataviado y porta en sus manos un estandarte muy elaborado y bastón compuesto. Sobre la cabeza lleva un bastón o cetro. La cabeza de perfil de pájaro tiene pico largo con curva al final. Es difícil identificar qué pájaro es solo por la cabeza. Se supone que es un pájaro marino, abundantes en la zona. En los tejidos lambayeque aparecen pelícanos con carácter sobrenatural a lado del dios principal (Stone-Miller, 1994, p. 127, lám. 37). Sin embargo, la curva del pico podría corresponder a un cormorán (huanay, chutia, cushori) (Koepcke, 1964, p. 20). Más parecido es un playero zarapito trinador, que tiene los mismos puntos en la cabeza y es un visitante migratorio del Perú durante verano en las playas (Koepcke, 1964, p. 53). Este pájaro es grande y tiene un grito muy característico.

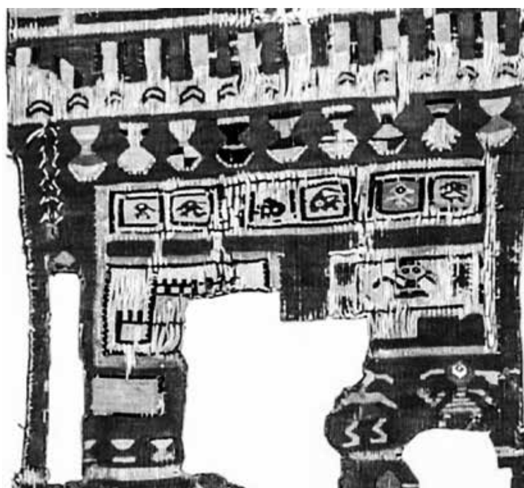


Figura 14. Detalle del tejido MC405: el friso mural. Foto: Yakir Gershon.

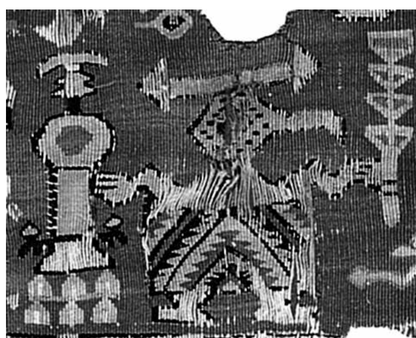


Figura 15. Detalle del tejido MC405: el personaje principal de la escena.

El tocado del personaje es un bastón horizontal con dos puntas triangulares. Si estaría en las manos lo llamaríamos cetro (Read, 1990, p. 143). Hemos visto palos en las cabezas en otros tejidos lambayeque (Donnan & Cock, 1986, pp. 109-116). Esto no es usual, pero los personajes sobrenaturales tienen muchas veces un adorno en la cabeza.

La túnica larga hasta los tubillos es lujosa. Tiene cuatro colores con líneas aserradas formando un ángulo. Estos adornos se ven también en el arte chimú, pero no con estos colores que parecen más típicos de Huari. El personaje tiene las piernas con los pies dirigidos hacia fuera. En la mano derecha lleva un bastón ceremonial compuesto de elementos triangulares. Como hemos mencionado anteriormente, este tipo de bastón es común en Lambayeque y lo podríamos llamar cetro. En la mano izquierda un basculo estandarte muy elaborado de siete elementos, culmina arriba en media luna y termina abajo en seis colgantes de campana. Todo esto en cinco colores. En la parte baja dos extensiones laterales zoomórficas. Ejemplos de representaciones de báculo estandarte en tejidos podemos ver en el la publicaciones de Calonder y Rickenbach (2006, p. 163) y en Read (1990, p. 43).

Llama la atención el marco circular-hexagonal que está sobre el cetro del personaje principal. Se destaca por el color negro sobre el interior en blanco. A veces estas circulares blancas representan la luna, en especial, si tienen dibujos interiores. En el interior lo que parece una copa invertida y a su lado un triángulo pequeño. La asociación de la luna con los personajes sobrenaturales en la costa norte es general (Makowski, 2008).

Al lado izquierdo del personaje principal aparece la mitad de otro personaje al que hemos bosquejado la mitad faltante, y probablemente es otra figura central (fig. 16). El personaje es frontal, tiene un gran tocado, una cara con máscara con el ojo al costado, que le da una mirada feroz. El tocado es típicamente lambayeque,

con un sombrero alto de dos pisos y una media luna en la parte superior en amarillo y negro. En el ejemplo que aparece en Reid (1990, p. 151) el personaje también se cuenta con un friso mural en la parte alta.

De la cara vemos la boca con dientes y el ojo trapezoidal con pupila negra, la forma es poco usual pero muy expresiva. No podemos afirmar categóricamente que se trata de una máscara, pero el borde y el color parecen indicarlo.

En el brazo extendido, el personaje lleva en su mano un bastón ceremonial que termina en una cara. Esta parte de la tela está desgastada y por tanto aparecen solo las urdimbres blancas. El personaje lleva una túnica amarilla con puntos celestes que le llega hasta las rodillas y tiene una extensión hasta la altura del cuello. La pierna es masiva sin detalles. Este personaje es característico de la deidad lambayeque que vemos también en otros tejidos (Makowski, Rosenzweig & Jiménez, 2006, p. 129, cat. n° 87; Stone-Miler, 1994, p. 128).

La figura principal está parada sobre un rectángulo grande decorado en el centro con dos círculos (hexágonos concéntricos) (fig. 17). Al costado hay cuatros elementos largos que terminan en dos rombos y debajo cuatro *huacos*; al costado derecho, rectángulos reforzados en las partes alta y baja. Hay tres formas de interpretar este rectángulo, plataforma rectangular o tejido sobre el piso o una tumba. Encontramos una imagen parecida en una alfombra delante de dos personajes en un tejido del Etnologisches Museum, Berlín (VA 60241).

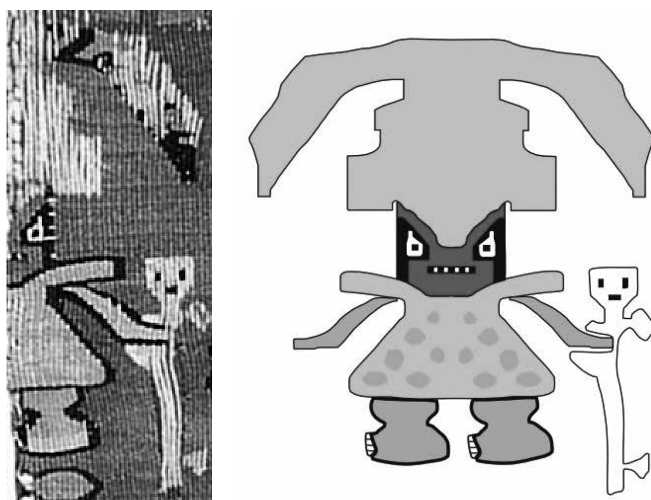


Figura 16. Dibujo del personaje acompañante, con reconstrucción de la mitad faltante. Dibujo: Arturo F. Rivera Infante.

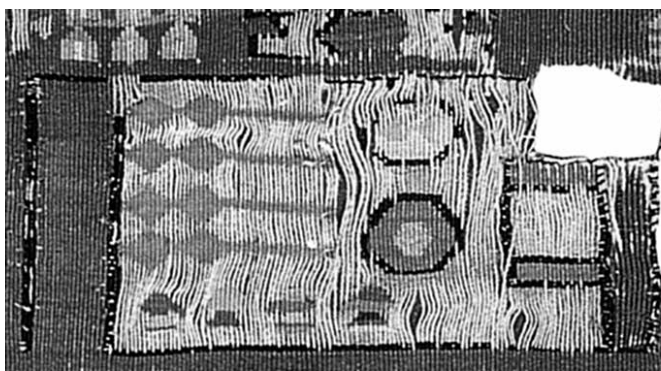


Figura 17. Detalle del tejido MC405: el rectángulo debajo del personaje principal, posiblemente una alfombra. Foto: Yakir Gershon.

Para interpretarlo como tejido nos referimos al *huaco* moche que muestra una curandera con cabeza de pájaro que tiene un recipiente circular y debajo cuatro collares con espingos (semillas de chachapoyas usadas para curación) (fig. 18). Más abajo una escena con cuatro *huacos* contendiendo plantas medicinales, un personaje y una llama (Golte, 2009, p. 370, fig. 13.51; Donnan, 1978, pp. 125-128, fig. 200a). La escena en la parte superior del *huaco* incluye un personaje con cabeza de pájaro que cura un dios que según Makowski es el Mellizo Terrestre de Moche (Makowski, 2000, p. 144, fig. 66e). Estos mismos elementos de la curación están representados en nuestro tejido, lo que podría indicar que el protagonista principal en forma de pájaro está curando a la deidad Lambayeque que está a su derecha.

La segunda alternativa es que el rectángulo representa una construcción rectangular en forma horizontal, como es el caso de algunas cerámicas lambayeque, que representan la fachada de edificio rectangular (ver por ejemplo Zevallos, 1990, pp. 56-57). Una tercera alternativa es que representa una tumba rectangular que aparece en las escenas de brocha fina en la cerámica Moche 5. La primera alternativa nos parece más probable.

Los participantes son aves antropomórficas (fig. 19). Estas figuras aparecen en escenas moche como oficiantes o testigos, en la presentación de la copa al dios Águila (Donnan & McClelland, 1999, p. 100, fig. 4.48). Makowski también menciona una escena en la que personajes con cabezas de ave llevan el mellizo terrestre a las islas guaneras (2005, p. 114, fig. 69). Donnan & McClelland describen a este pájaro acompañante como un ser antropomórfico femenino (Donnan & McClelland, 1999, p. 125, fig. 4.936b). También hombres pájaros se encuentran

en objetos individuales, como el hombre búho, o en grupos. Makowski habla del ejército alado integrado por aves antropomórficas (Makowski, 2000, p. 168).

En el tejido analizado aquí los pájaros aparecen en siete colores en diferentes combinaciones. Hay 29 o más pájaros antropomórficos en siete filas horizontales y dos verticales, comenzando con los que están alrededor de las figuras centrales. Hay cinco filas horizontales y una lateral debajo del rectángulo central. Los pájaros están parados con cuerpo frontal y cabeza de perfil. Hay variaciones en la forma de los picos, hay largos rectos o inclinados, cortos rectos o curvos. Las alas también varían, pero son mayormente triangulares. Los vestidos de los pájaros antropomorfisados son largos, llegan hasta las rodillas y son de color entero o rayado. Casi todos llevan en sus manos objetos, probablemente ofrendas para los protagonistas principales. Los objetos son *huacos*, platos extendidos, objetos redondos (un anillo o un disco) y uno con copa. Los pájaros laterales llevan bastones rectos del largo de la figura. Los pájaros antropomorfisados en la segunda fila debajo del rectángulo principal y los de la última fila llevan gorros. La dirección de las figuras están en tres sentidos: en el mismo sentido de la figura principal, otros en sentido opuesto y otros laterales.

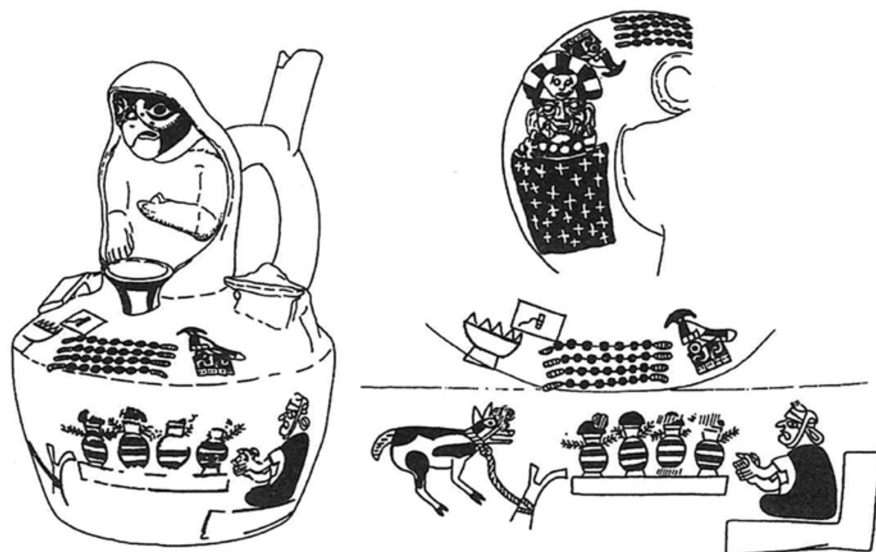


Figura 18. Vasija moche mostrando una curandera con cabeza de pájaro con elementos de curación y su paciente. Fuente: Golte (2009, p. 370, fig. 13.51).



Figura 19. Detalle del tejido MC405: participantes en la ceremonia, aves antropomórficas. Foto: Yakir Gershon.

La fila inmediata de bajo del rectángulo incluye tres aves antropomórficas más grandes y distintas, y están en dirección opuesta a los protagonistas principales, es decir, están ubicadas frente a estos (fig. 20). Las tres aves antropomórficas llevan túnicas rectangulares largas. La del medio es la más adornada pero el cuerpo está desplazado (eso probablemente un defecto de manufactura). Llevan en sus manos un objeto que toca el pico recto. Este objeto es rectangular y termina en dos triángulos a los costados y un segmento recto en el centro. Lo hemos identificado como maíz, según los antecedente Nasca (Yacoleff & Herrera, 1934, p. 258). Parece que estos tres personajes son acólitos (*attendants*) de la ceremonia.

Hay una serie de cerámicos ceremoniales en la escena, tanto en el friso como entre los pájaros. Todos del mismo tipo pero con diferentes decoraciones (vasija con labio abierto). Hay otro *huaco* raro, dentro de un recipiente cóncavo. La presencia de *huacos* podría estar relacionada con la chicha que se consumía en estas ceremonias y que se relaciona con el motivo del maíz.

En la parte baja de la pieza aparecen dos figuras grandes en forma de rectángulos que terminan hacia arriba en dos puntas y un rectángulo al centro (fig. 21). Están decoradas con un rectángulo marrón y una banda recta encima. Hemos identificado más arriba este diseño, que aparece también en el pico de los pájaros antropomórficos como maíz, basado en los dibujos de Paracas y Nasca. Sin embargo, hay una interpretación quizá más convincente, ya que en este caso el motivo es más

grande: la parte alta de la fachada de la *huaca*, como podemos ver en dos tejidos: el primero es el de Pacatnamú, que ya vimos anteriormente (Donnan & Cock, 1986, pp. 109-116), y el segundo es un tejido chimú-lambayeque (Reid, 1987, p. 209).



Figura 20. Detalle del tejido MC405: los acólitos de la ceremonia con maíz en el pico. Foto: Yakir Gershon.

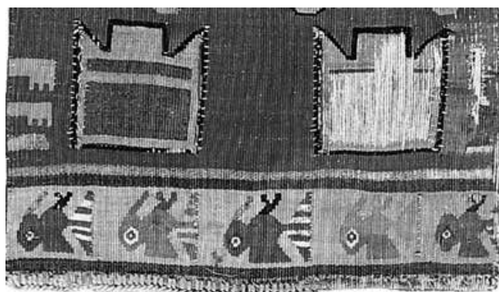


Figura 21. Detalle del tejido MC405: parte inferior y el margen de la tela. Foto: Yakir Gershon.

En el borde inferior está delineado por dos líneas dobles, en marrón y azul. Sobre el fundo amarillo aparecen pájaros de perfil en color rojo y dorado (marrón claro), azul, blanco, y negro con picos largos, parados con una cola triangular y rayada y una extensión que sale del pecho, que podrían ser los pies. Estas representaciones de aves son típicas del Intermedio Tardío, pero el colorido es poco usual, lo que podría indicar una influencia de Huari.

Interpretación

La escena es de una ceremonia ritual importante que se realiza en o delante de una *huaca* lambayeque y es presidida por un personaje supremo mítico en presencia de otro personaje importante y con mucho público. Está claro el lugar y los participantes, pero no el propósito de esta ceremonia. Hemos revisado la literatura sobre el arte moche y lambayeque pero no hemos encontrado paralelos.

Parece que esta escena presenta la consagración y el homenaje al dios de la cabeza de pájaro. Este personaje es de la más alta categoría por su atuendo y postura. Es incluso más importante que el dios Lambayeque a su lado.

Hay un antecedente mochica de dioses importantes con cabezas de pájaros: el Guerrero del águila y el Guerrero del búho (Makowski, 2005, pp. 94-95).

Rucabado, citando a Menzel, señala que el nuevo personaje sobrenatural lambayeque fue formado a raíz del sincretismo estilístico y religioso Huari y Mochica (Rucabado, 2008, p. 189). En este proceso también aparece el grifo de Pachacamac, que es un personaje ornitomórfico.

La deidad principal de Lambayeque está descrita en detalles por Mackey (2000, pp. 115-128). El panteón religioso lambayeque es pequeño: solo la deidad principal y deidades menores. El dios principal está representado en varias versiones y medios. Sin embargo, las diferentes imágenes representan a una misma deidad omnipresente. Dice Mackey (2000, p. 122) que las imágenes de oro tienen rasgos ornitograficos (alas, ojos, nariz, etcétera). La mayoría de los autores mencionan estos rasgos de ave de la imagen de la deidad principal (Zevallos, 1990, p. 44; Shimada, 1995, p. 154; Kauffman-Doig, 1978, pp. 496-497, 2002, pp. 410-412).

Shimada dice que en Sicán Temprano el prototipo de la deidad tiene una cara que es una mezcla peculiar de rasgos humano y ave rapaz. Así mismo menciona que «en la versión Sicán Medio Temprano las botellas de pico único la deidad mantiene rasgos ornitomorficos». Este arqueólogo repite la importancia simbólica de los pájaros, especialmente rapaces y de las plumas, y cita a Carrión-Cachot (1940), quien describe figuras con alas en vez de brazos y unos apéndices en forma de garras en sus pies (Shimada 1995, pp. 153-154).

Kauffman-Doig en sus varias publicaciones (1978, pp. 493-495, 1990, pp. 192-200, 2002, p. 410) describe en forma determinante a Ñaylamp como divinidad ornitomorfica. Él usa Ñaylamp como sinónimo de la deidad principal lambayeque (es decir, el personaje mitológico y el dios supremo son la misma persona). También dice que Ñaylamp habría sido un ave, se basa en Cabello Valboa, quien cuenta que: «[...] Dicen los naturales de Lanbayeque [...] En el tiempo de su muerte, y porque no entendiesen sus vassallos que tenia la muerte jurisdicion sobre él, lo sepultaron escondidamente en el mismo aposento donde auia vivido, y publicaron por toda la tierra, que el (por su misma virtud) auia tomado alas y se auia desparecido» (Cabello Valboa, 1951[1586], p. 328).

Además, Kauffman-Doig cita a Modesto Ruviñas de Andrade (1782), quien afirma que el nombre de Ñaylamp significa ave: «[...] Namla su primer señor, que significa ave (o gallina) de agua en la lengua yndica, manifestando con él, que de aquel elemento había salido su progenitor» (Kauffman-Doig, 1978, p. 495). Kauffman-Doig describe en detalle y extenso los rasgos de ave en el personaje lambayeque en el tumi, las máscaras y la cerámicas. Concluye que el hombre pájaro mítico probablemente es el ave Ñaylamp (Kauffman-Doig, 2002, pp. 402-412).

Por tanto, si aceptamos lo que dice Kauffman-Doig, el dios central de cabeza de pájaro en nuestro tejido es Ñaylamp, es decir, el dios supremo de Lambayeque. Esta imagen es distinta a las conocidas hasta hoy y es de interés especial.

El personaje que acompaña la figura principal es la típica versión del dios principal lambayeque por el tocado, los ojos, el vestido y otros atributos. Surge la pregunta, ¿cuál es la relación entre los dos personajes? Es poco común que haya dos personajes sobrenaturales diferentes en la misma escena en la iconografía lambayeque. Si bien en este caso hay más de un personaje sobrenatural, en la escena es muy claro quién es el personaje principal y quiénes son sus acólitos.

Buscaremos una explicación en la tela misma. En nuestra escena hay dos dioses, el dios Ñaylamp, que es el personaje central de la ceremonia, y la deidad principal clásica, que se ve en el arte lambayeque (Kauffman-Doig, 1990, p. 183; Mackey, 2001, pp. 115-128; Reid, 1990, p. 142; Makowski, Rosenzweig & Jiménez, 2006, pp. 126-127, 129, y otros autores). Esto significa una revisión del concepto de dios único de Lambayeque de Mackey, pues en nuestro caso hay dos dioses distintos.

Existe una representación de dos dioses, uno al lado del otro, en un tejido lambayeque que muestra una deidad principal y a su lado pájaro grande con el mismo tocado, como del personaje que está a su lado, lo que querría decir que ambos son sobrenaturales (Stone-Miller, 1994, p. 127).

Es importante notar que los participantes de la ceremonia tienen el mismo carácter antropomórfico y ornitomórfico del personaje central, esto quiere decir que toda la escena se basa en el mito de transformación a aves. Cabe recordar el mito de Ñaylamp que mencionamos antes. Según este mito, el dios con el carácter humano se transforma después de su muerte en pájaro.

Podemos asumir que toda la escena representada se refiere a este mito. El único personaje que mantiene su carácter original humano es la deidad lambayeque tradicional al lado de Ñaylamp. Sin embargo, esta deidad también tiene rasgos ornitomórficos en otras representaciones. Esto quiere decir que es parte de la ceremonia, pero todavía mantiene su carácter humano. Sería una especie de

testigo del proceso y destaca por comparación el alto rango de Ñaylamp. Podría representar un gobernante posterior de la dinastía de Ñaylamp.

La relación entre los dos dioses también se podría interpretar a partir de la vasija moche mencionada anteriormente (fig. 18), la cual muestra a una curandera con cabeza de pájaro y elementos de magia y el paciente especial (Golte, 2009, p. 370; Donnan, 1978, pp. 125-128). Makowski ha identificado el paciente como el dios Mellizo Terrestre (Makowski 2000, p. 144, fig. 66e). Golte propone que en esta escena la curandera está ayudando a una nueva transición para el dios. Él interpreta este personaje como la deidad intermedia (Golte 2009, p. 370, fig. 13.51). En nuestro caso aparecen los mismos elementos de curación en la alfombra delante del protagonista principal. Si asumiéramos que nuestra deidad de cabeza de pájaro sustituye a la curandera, esto indicaría que el personaje que está a su lado está en curación o transformación, pues es el único en la escena que no tiene cabeza de pájaro. Esto explicaría la relación entre los dos personajes sobrenaturales. No sabemos si esto es el motivo de la ceremonia, pero podría ser.

Otra posibilidad es que la deidad acompañante es el Ñaylamp original que se transforma en una deidad ornitomórfica. Si seguimos con la interpretación de Golte, para el caso moche se trataría de un dios que ayuda a otro dios en el proceso de transformación.

A pesar de lo anterior creemos que el propósito de la escena sería precisamente lo que nos cuenta el mito de Ñaylamp, transmitida oralmente por los pobladores de la zona de Lambayeque. En la escena Ñaylamp ya está convertido en el dios supremo natural mítico y es el objeto central al que el ejército de hombre-pájaro le rinde homenaje. En nuestro caso tienen una misión pacifica, y más bien como participantes en la ceremonia en honor a Ñaylamp. Hay que recordar que en la versión del mito de Cabello Valboa aparecen cuarenta oficiales que acompañan a Ñaylamp en su llegada y una lista específica con sus nombre y profesiones (Cabello Valboa, 1951[1586], p. 327). Proponemos que estos mismos servidores del mito que acompañan a Ñaylamp también lo acompañan después de su muerto en el más ella.

En resumen, la escena sería la secuela del mito de Ñaylamp, que vendría a ser la primera evidencia material de este mito. Este tejido aporta una visión original sobre la mitología de esta cultura, pero el tema requiere más estudios y evidencias.

Esta pieza tiene una marcada influencia moche. El tipo de escena con muchas personas y el carácter mitológico de las mismas, sin duda, tiene un antecedente en la cultura Mochica. Pero a la vez tiene también influencia Huari en la técnica de tejer, en los colores y en algunos detalles iconográficos.



Figura 22. Franja MC609, Colección Maiman, con escenas de Deidad sobre Barca y de Animal Lunar. Foto: Yakir Gershon.

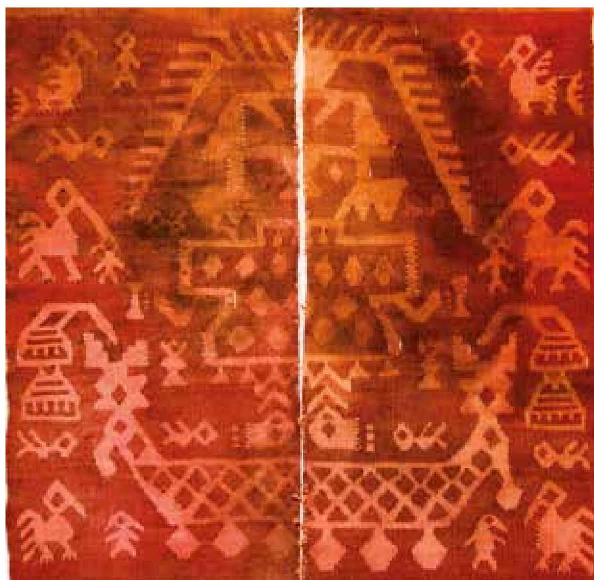


Figura 23. Detalle del tejido MC609: una reconstrucción de la escena de la barca. Foto: Bat-ami Artzi.

Franja con Deidad sobre Barca y Animal Lunar (MC609, Cat. n° 99)

La pieza tiene una dimensión de 155 por 13 cm. y está bien conservada. La franja está cortada en la parte alta. Está compuesta por cuatros módulos repetidos de dos rectángulos rojos y amarillos. El rojo es más alto, 23-26 cm. y el amarillo más corto, 12 cm. (fig. 22). El rectángulo rojo muestra solo la mitad derecha de la escena marina. El último rectángulo de arriba está en dirección opuesta a los otros rectángulos rojos, lo que permite tratar de reconstruir la escena completa, aunque no podemos estar seguros si los detalles son los mismos en las dos partes — derecha e izquierda— de la figura (fig. 23).

La técnica es de tapiz ranurado. Urdimbre de algodón blanco S2Z y trama lana de camélido Z2S, roja, rosada, amarilla, ocre y blanco. La interpretación de la iconografía aparece en el cátalogo de la Colección Maiman (Makowski, Rosenzweig & Jiménez, 2006, p. 143). Sin embrago, trataremos de describirla con más detalle y añadir algunas consideraciones para la interpretación.

Aunque el tejido originalmente fue clasificado como Chimú Tardío, lo incluimos en este artículo, ya que podría ser lambayeque, y porque además tiene una iconografía interesante. Describimos a continuación las dos escenas.

En el rectángulo rojo aparece una deidad sobre una barca (fig. 24). Como referencia ver la escena de la barca del tejido MC624 descrita anteriormente (fig. 10). En esta pieza se observa la mitad de una deidad frontal con gran tocado semilunar con estilo *Tootheed Crescent Headdress* de A.P. Rowe, otra posibilidad es que sea un tocado con plumas. El adorno superior dentado está asentado por medio de un triángulo, sobre un casco con insignia de dos triángulos divergentes y en el medio un trapecio. La cara del personaje es trapezoidal con nariz prominente y ojos en forma de rombo. Toda la cara está rodeada de una gruesa envoltura de elementos geométricos, como si fuera una máscara adornada con extensión de orejas con dos triángulos. El cuello es corto y recto. La túnica que lleva la deidad tiene mangas, está decorada con rombos y termina en colgantes triangulares. La parte inferior del cuerpo muestra las piernas inferidas por un elemento angular y un pie muy grande con tres dedos. En la mano con tres dedos el personaje lleva una copa pequeña. La deidad está parada sobre una barca que tiene en la proa (o popa) un adorno complejo terminando arriba en dos triángulos escalonados grandes y para abajo otro colgante de dos elementos. La barca está adornada con rayas cruzadas que forman el diseño de una red y termina en borlas grandes romboidales. La barca tiene un carácter ceremonial.

El cuadro se completa al lado derecho con un pájaro marino macizo con pico recto, (pelícano) que se repite tres veces. En la segunda repetición tiene un pescado en el pico. Además hay cuatro peces estilizados, de los cuales dos tienen cabeza de pájaro. También aparecen peces al lado de la figura principal.

Lo importante en esta escena es la copa en la mano de la deidad. Esta se puede relacionar con la copa llena de sangre en la escena de presentación de la copa conocida en la iconografía moche, que es parte de la ceremonia del sacrificio humano.

Este escena tiene un cierto parecido con la deidad de la barca que aparece en Reid como chimú (Reid, 1987, p. 211) y que Elba Manrique identifica como lambayeque (Manrique, 1999, p. 486). Ahí la deidad frontal aparece con el mismo tocado (*Tootheed Crescent Headdress*) y está parada sobre una barca ceremonial pero el cuerpo es de pájaro con alas.



Figura 24. Detalle del tejido MC609: escena de Deidad sobre Barca. Foto: Yakir Gershon.

En el rectángulo amarillo aparece un animal mítico de perfil con cabeza frontal, que nosotros hemos identificado como el Animal Lunar (fig. 25). Según Mackey, este es un personaje sobrenatural de la iconografía mochica que sobrevive y se convierte en imagen importante de Chimú (Mackey, 2001, p. 147). El origen de este animal es felino, pero se convierte también en zorro. En nuestra pieza la figura tiene los aspectos del Animal Lunar típico, como la curvatura del cuerpo, el lomo



Figura 25. Detalle del textil MC609: rectángulo con el Animal Lunar. Foto: Yakir Gershon.

aserrado, la posición de las extremidades y la cola larga. Lo que es distinto es la representación de la cabeza en forma frontal —normalmente es de perfil— y el tocado semicircular plano muy grande. Otro detalle raro es la cara antropomórfica con ojos rectangulares, extensiones verticales, nariz gruesa y boca pequeña. La cara antropomórfica está en dos colores contrastantes, la parte alta de color rojo y la parte baja pintada de blanco, eso podría ser la representación de máscara. Encima de la cara observamos dos cuernos divergentes que penetran el trapecio base del tocado. Tiene una garra grande con tres dedos y un pie prominente en forma de pirámide escalonada con tres dedos también. Lleva en la mano una cuerda con una cabeza trofeo roja suspendida, además hay otra cabeza trofeo rosada con orejeras rojas al lado de la cabeza del personaje principal. Estas cabezas trofeo indican la asociación con el rito de sacrificio humano.

Esta franja muestra una escena marina que tiene un significado especial. Las escenas de navegación siempre tienen significado simbólico. Según el catálogo de la Colección Maiman el tema tiene antecedentes moche (Makowski, Rosenzweig & Jiménez, 2006, p. 143). En cuanto a la escena marina, hemos hecho una interpretación adicional exhaustiva en lo que se refiere al significado de la barca en la pieza MC6-24 mencionada antes.

El carácter del Animal Lunar parece antropomórfico, la cabeza basada en el hombre, aunque con cuernos y cuerpo de felino. Tiene un aspecto feroz. Según Mackay «La asociación de este animal con la luna y mar puede ser rastreada estilística y temáticamente con la cultura mochica» (Mackay, 2001, pp. 149-150). La copa en la mano de la deidad en la barca puede estar relacionada con la cabeza trofeo en la mano del Animal Lunar. En la iconografía moche el rito de la presentación comienza con el sacrificio humano y termina con la entrega de la copa de sangre. Esto explicaría la combinación de las dos escenas en esta pieza, el dios de la barca y el Animal Lunar.

Como ha sido mencionado anteriormente en la franja adjunta del tejido MC624 (fig. 11) el Animal Lunar ha sido descrito en detalle por Mackey y Vogel (2003). «La actividad más común asociada con el Animal Lunar es el sacrificio humano [...] Hay varias asociaciones que ligaría este criatura con el mar [...]». En 56% de los casos el Animal Lunar aparece junto con la luna (Mackey & Vogel, 2003, p. 338) pero no en nuestra pieza. En nuestro caso esta representación es distinta a las mostradas por los autores antes mencionados por la cabeza frontal, la cara y las garras. No hemos visto ninguna representación parecida en la literatura.

En el catálogo de la Colección Maiman hemos considerado este tejido como Chimú Tardío, aunque señalamos que esta iconografía está basado en el mito de la doctrina del poder Lambayeque y Chimú (Makowski, Rosenzweig & Jiménez, 2006, p. 143). Anteriormente mencionamos que Elba Manrique considera la escena de la barca como lambayeque (Manrique, 1999, p. 486). A favor de esta asignación podemos mencionar la insignia del tocado, la máscara y el vestido con rombos de la deidad que caracterizan la iconografía lambayeque. Sin embargo, hay muy poco antecedente del Animal Lunar en Lambayeque. Nuestra asignación original estaba basada en A. P. Rowe por el estilo *Tootheed Crescent Headdress*. Esta autora propone que la parte creciente del tocado descansa sobre una gorra triangular (Rowe, 1984, p. 69). En nuestro caso está añadida al casco con insignia que aparece en la iconografía lambayeque. Por otro lado, el tocado del Animal Lunar es de estilo *Plain Crescent Headdress*, que según A. P. Rowe, es Chimú Tardío. Hemos mencionado en la introducción de este artículo la dificultad de diferenciar tejidos chimú y lambayeque. Este también es el caso de este tejido, lo que está claro es la marcada influencia de Moche.

Recapitulación

Hemos presentado cuatro tejidos poco comunes con escenas míticas sobrenaturales, tres de las cuales están relacionados con el mar y todas con deidades de la costa norte. La primera con pulpos (*Octopus*) y la deidad Mellizo Marino de Moche. Dos escenas con barcas ceremoniales y personajes míticos. Dos escenas con la deidad Animal Lunar. Dos tejidos presentan iconografía compleja, uno con una deidad o noble importante lambayeque sobre un anda ceremonial; y el otro muestra una ceremonia importante con muchos participantes en honor del personaje principal, que según nuestro análisis en detalle representa a Ñaylamp, el fundador de la cultura Lambayeque.

Creemos que en este artículo hemos logrado aportar al conocimiento acerca de la mitología de la costa norte, especialmente de Lambayeque. Además hemos demostrado la herencia Moche en las cuatro telas. El análisis iconográfico ha sido nuestra herramienta principal. Las interpretaciones son especulativas y por tanto pueden dar lugar a ideas alternativas o adicionales.

Agradecimientos

Deseo expresar mi profundo agradecimiento a Bat-ami Artzi por su valiosa y generosa colaboración en la preparación de este artículo.

Bibliografía

Benavides, Mario
1999 Tejidos Huari. En José Antonio de Lavalle & Rosario de Lavalle de Cárdenas (eds.). *Tejidos milenarios del Perú*. Lima: Ausonia S.A., pp. 353-411.

Berrin, Kathleen (ed.)
1998 *The Spirit of Ancient Peru, Treasures from the Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera*. San Francisco: Fine Art Museums of San Francisco, Thames and Hudson.

Cabello Valboa, Miguel
1951[1586] *Miscelánea antártica, Una historia del Perú antiguo.* Lima: Universidad nacional Mayor de San Marcos, Codice de Nueva York.

Calonder, Nikkibarla & Judith Rickenbach
2006 *Textiles Aus dem Altem Peru*. Zürich: Museo Rietberg Zürich.

Carcedo Muro, Paloma
1990 Anda ceremonial lambayecana: Iconografía y simbología. En José Antonio de Lavalle (ed.). *Lambayeque.* Colección Arte y Tesoros del Perú. Lima: Banco de Crédito del Perú, pp. 249-270.

Carrión-Cachot, Rebeca
1940 *Andas y literas de la costa peruana.* Lima: Compañía de Impresiones y Publicidad.

Conklin, William J.
1978 Estructura de los tejidos Moche. En Róger Ravines (ed.). *Tecnología Andina.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 299-332.

Cordy-Collins, Alana
1999 Telas pintadas Chavin del valle de Ica, Costa sur. En José Antonio de Lavalle & Rosario de Lavalle de Cárdenas (eds.). *Tejidos milenarios del Perú*. Lima: Ausonia S.A., pp. 107-141.

Donnan, Christopher B.
1978 *Moche Art of Peru.* Los Ángeles: Museum of Cultural History, University of California.
1990 En busca de Naylamp: Chotuna, Chornancap y el valle de Lambayeque. En José Antonio de Lavalle (ed.). *Lambayeque*. Colección Arte y Tesoros del Perú. Lima: Banco de Crédito del Perú, pp. 105-136.
1998 Deer Hunting and Combat Parallel Activities in the Moche World. En Kathleen Berrin (ed.). *The Spirit of Ancient Peru, Treasures from the Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera.* San Francisco: Fine Art Museums of San Francisco, Thames and Hudson.

Donnan, Christopher B. & Anita Cock
1986 *The Pacatnamu Papers,* Vol. I. Los Ángeles: Museum of Cultural History University of California.

Donnan, Christopher B. & Donna McClelland
1999 *Moche Fineline Painting, its Evolution and its Artists*. Los Ángeles: UCLA Fowler Museum of Cultural History.

Golte, Jürgen
2009 *Moche cosmología y sociedad, una interpretación iconográfica.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Hoquenheim, Ann Marie
1987 *Iconografía Mochica.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Kauffman Doig, Federico

1978 *Manual de arqueología peruana.* Lima: Peisa.

1990 Oro de Lambayeque. En José Antonio de Lavalle (ed.). *Lambayeque.* Colección Arte y Tesoros del Perú. Lima: Banco de Crédito del Perú, pp. 163-248.

2002 *Historia y arte del Perú antiguo.* Tomo III. Lima: Peisa.

Koepcke, Maria

1964 *Las aves del departamento de Lima*. Lima: Gráfica Morsom S.A.

Larco Hoyle, Rafael

1966 *Archaeología Mundi Peru.* Geneva: Nagel Publishers.

2001 *Los Mochicas.* Lima: Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera.

Mackey, Carol

2001 Los dioses que perdieron los colmillos. En Krzysztof Makowski, William H. Isbell, Anita Cook y otros. *Los dioses del antiguo Perú*, Tomo II. Lima: Banco de Crédito del Perú, pp. 111-157.

Mackey, Carol & Melissa Vogel

2003 La Luna sobre los Andes: Una revisión del Animal Lunar. En Santiago Uceda & Elías Mujica (eds.). *Moche: Hacia el final del milenio,* Tomo I. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú y Universidad Nacional de Trujillo, pp. 325-342.

Makowski, Krzysztof

2000 Las divinidades en la iconografía Mochica. En Krzysztof Makowski, Richard L. Burger, Helaine Silverman y otros. *Los dioses del antiguo Perú*, Tomo I. Lima: Banco de Crédito del Perú, pp. 137-175.

2005 Hacia la reconstrucción del panteón Moche: Tipos, personalidades iconográficas, narraciones». En Milosz Giersz, Krzysztof Makowaski & Patrycja Przadka (eds.). *El mundo sobrenatural Mochica: Imágenes escultóricas de las deidades antropomorfas en el Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 15-147.

Makowski, Krzysztof (ed.)

2008 *Señores de los reinos de la Luna.* Lima: Banco de Crédito del Perú.

Makowski, Krzysztof, Alfredo Rosenzweig & María Jesús Jiménez Díaz

2006 *Weaving for the Afterlife, Peruvian Textiles from the Maiman Colecction*. Herzliya: Ampal/Merhav.

MAKOWSKI, Krzysztof & Julio RUCABADO YONG
2000 Hombres y deidades en la iconografía Recuay. En Krzysztof Makowski, Richard L. Burger, Helaine Silverman y otros. *Los dioses del antiguo Perú,* Tomo I. Lima: Banco de Crédito del Perú, pp. 199-235.

MANRIQUE P., Elba
1999 Textilería lambayeque. En José Antonio de Lavalle & Rosario de Lavalle de Cárdenas (eds.), *Tejidos milenarios del Perú*. Lima: Integra, pp. 481-489.

NARVÁEZ VARGAS, Luis Alfredo
1997 La ornitomania lambayecana. *Utopía Norteña,* Revista de la Facultad de Ciencias Histórico Sociales y Educación Universidad Nacional Pedro Ruiz Gallo Lambayeque, 4, 109-124.

OKLAND, Rodman Amy & Arabel FERNÁNDEZ
2000 Los tejidos Huari y Tiwanaku: Comparaciones y contextos. *Boletín de Arqueología PUCP. Huari y Tiwanaku: Modelos vs. Evidemcias,* 4, 119-130.

POTER, Nancy K.
1992 A Recuay Style Painted Textile. *The Textile Museum Journal*, 29-30, 71-81.

QUILTER, Jeffrey
2005 *Tesoros de los Andes, la riqueza histórica de la Sudamérica inca y precolombina.* Barcelona: Blume.

REID, James W.
1987 La textilería del reino Chimor. En José Antonio de Lavalle (ed.). *Chimú.* Colección Arte y Tesoros del Perú. Lima: Banco de Crédito del Perú, pp. 140-249.
1990 Enigmas e incertidumbre sobre la textilería Lambayeque. En José Antonio de Lavalle (ed.). *Lambayeque.* Colección Arte y Tesoros del Perú. Lima: Banco de Crédito del Perú, pp. 137-162.

ROWE, Ann Pollard
1984 *Costumes & Featherwork of the Lords of Chimor, Textiles from Peru's North Coast.* Washington D.C.: The Textile Museum.

RUCABADO, Julio
2008 En los dominios de Naylamp. En Krzysztof Makowski (ed.). *Señores de los Reinos de la Luna*. Lima: Banco de Crédito del Perú, pp. 183-199.

Shimada, Izumi
1995 *Cultura Sicán, dios, riqueza y poder en la costa norte del Perú.* Lima: Fundación del Banco Continental para el Fomento de la Educación y la Cultura, Edubanco.

Stone-miller, Rebeca
1994 *To Weave for the Sun, Ancient Andean Textiles*. Londres: Thames and Hudson.

Uceda, Santiago
2008 The Priests of the Bicephalus Arc. En Steve Bourget & Kimberly L. Jones (eds.). *The Art and Archaeology of the Moche, an Ancient Andean Society of the Peruvian North Coast*. Austin: University of Texas Press, pp. 153-178.

Yacoleff, Eugenio & Fortunado L. Herrera
1934 El mundo vegetal de los antiguos peruanos. *Revista del Museo Nacional,* 3(3), 243-322.

Zevallos Quiñones, Jorge
1990 Introducción a la cultura Lambayeque. En José Antonio de Lavalle (ed.). *Lambayeque*. Colección Arte y Tesoros del Perú. Lima: Banco de Crédito del Perú, pp. 15-103.

Los autores

Bat-ami Artzi es doctoranda del Departamento de Estudios Románicos y Latinoamericanos de la Universidad Hebrea de Jerusalén. Ha sido curadora de la Colección Maiman de arte andino antiguo en Herzliya, Israel. Sus investigaciones versan sobre la imagen femenina y otros temas de género en la iconografía de las culturas de la parte sur de los Andes Centrales. Es coeditora (con A. Nir) de *Lingüística, etnohistoria y tradición oral como fuentes históricas,* número 53, en homenaje a Jan Szemiński, de la *Revista Andina* (2016).

Ariadna Baulenas i Pubill es investigadora del Seminario de Topografía Antigua de la Universitat Rovira i Virgili de Tarragona y directora del Instituto de Culturas Americanas Antiguas de Barcelona. Es autora de *La divinidad Illapa. Poder y Religión en el Imperio inca* (Arequipa, 2016) y de los artículos «Escenarios de una jerarquía. Los espacios de la fiesta en el Cusco incaico» (2014) y «Murió el Inca, murió la Coya. Una aproximación a las diferencias de género en el Tahuantinsuyu» (2015).

Marco Curatola Petrocchi es Profesor Principal de Historia del Departamento de Humanidades y director del Programa de Estudios Andinos de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es autor de *Il giardino d'oro del dio Sole. Dei, culti e messia delle Ande* (Nápoles, 1997), editor del tomo *Americhe* de la *Enciclopedia Archeologica* del Istituto della Enciclopedia Italiana (Roma, 2004) y coeditor de *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo* (con M. Ziółkowski, Lima, 2008) y de *El quipu colonial. Estudios y materiales* (con J.C. de la Puente, Lima, 2013).

Amnon Nir es investigador afiliado y docente de la Universidad Hebrea de Jerusalén. Sus investigaciones versan sobre la reconstrucción histórica de las guerras entre los incas y los chancas, y la resistencia militar inca a los españoles en Vilcabamba. Sobre estos temas ha publicado «The 'Military Miracles' in the 1536 Siege of Cuzco» (2015) y «¿Existen huellas de una larga tradición histórica en el ciclo de guerras entre los incas y los chancas?» (2016). Es coeditor (con. B. Artzi) de *Lingüística, etnohistoria y tradición oral como fuentes históricas,* número 53, en homenaje a Jan Szemiński, de la *Revista Andina* (2016).

Krzysztof Makowski Hanula es Profesor Principal de Arqueología del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú y director del Proyecto Programa Arqueológico-Escuela de Campo PUCP-UNACEM «Valle de Pachacamac». Entre sus publicaciones figuran «Andean Urbanism» (2008), «Pachacamac—Old Wak'a or Inca Syncretic Deity? Imperial Transformation of the Sacred Landscape in the Lower Ychsma (Lurín)» y, como editor, *Señores de los reinos de la Luna* (Lima, 2008) y *Señores de los imperios del Sol* (Lima, 2010).

Viviana Moscovich es investigadora asociada del Instituto Sverdlin de Historia y Cultura de América Latina de la Universidad de Tel Aviv. El libro *Administración y contabilidad en el Imperio inca: La yupana y el khipu*, basado en su tesis doctoral, está en prensa. Sobre el tema ha publicado «La yupana, tabla de contar inca» (en dos partes, 2006 y 2007) y «El khipu entre 1532-1650: De registro a historia» (2011).

Juan Ossio Acuña es Profesor Principal de Antropología del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha publicado *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes* (Lima, 1992), *Códice Murúa* (Madrid, 2004), *En busca del orden perdido. La idea de la Historia en Felipe Guaman Poma de Ayala* (Lima, 2008) y *El Tahuantinsuyo bíblico. Ezequiel Ataucusi Gamonal y los Israelitas del Nuevo Pacto Universal* (Lima, 2014). Actualmente es miembro del Consejo Editorial de la Universidad Federal de Integración Latinoamericana, Foz do Iguaçu, Paraná (Brasil).

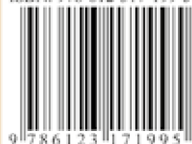
Alfredo Rosenzweig ha sido director de la Colección Maiman de arte andino antiguo en Herzliya, Israel. Especialista de arte textil andino antiguo, está actualmente dedicado al estudio de los textiles de la cultura Lambayeque. Es coautor de *Weaving for the afterlife. Peruvian Textiles from The Maiman Collection* (2 vols., con K. Makowski, M. J. Jiménez y J. Szemiński, Herzliya, 2006) y *Offering for the Afterlife. Peruvian Pottery and Artifacts from the Maiman Collection* (con J. Wołoszyn, Herzliya, 2008).

Jan Szemiński es Profesor de la Universidad Hebrea de Jerusalén y miembro del Consejo Científico Internacional del Programa de Estudios Andinos de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es autor de *Wira Quchan y sus obras. Teología andina y lenguaje, 1550-1662* (Lima, 1997), *Un ejemplo de larga tradición histórica andina*. Libro 2º delas Memo[rí]as antiguas Historiales Y poLiticas del PirU *redactado por Fernando de Montesinos* (Madrid, 2009), *Mythes, rituels et politique de Incas dans la tourmente de la Conquista* (con M. Ziółkowski, París, 2015) y *De las vidas del Inqa Manqu Qhapaq* (Arequipa 2016).

Se terminó de imprimir en los talleres gráficos de
Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Breña
Correo e.: tareagrafica@tareagrafica.com
Teléfono: 332-3229 Fax: 424-1582
Se utilizaron caracteres
Adobe Garamond Pro en 11 puntos
para el cuerpo del texto
setiembre 2016 Lima - Perú

El Inca y la huaca. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo trata acerca de los fundamentos ideológicos y religiosos del poder inca y de la relación entre el sistema de creencias y representaciones colectivas andino, en gran medida centrado sobre la noción de *huaca*, y las prácticas hegemónicas de los señores del Cuzco, cuya máxima y más emblemática expresión fue la figura del Inca.

Específicamente, los ensayos que conforman el libro evidencian y analizan aspectos medulares de la civilización inca, como la monarquía divina, la política ecológica de los gobernantes cuzqueños, la formación y organización de los *quipucamayocs*, la naturaleza oracular de la religión andina, el desarrollo imperial del gran santuario de Pachacamac, el rol de las mujeres en el culto estatal, los poderes de la deidad de la guerra y el ciclo de confrontaciones bélicas que determinó las condiciones para el surgimiento del Tahuantinsuyu, el «Imperio de las cuatro partes del mundo juntas».


ISBN: 978-612-317-199-5